تاريخ الفلسفة

اميل برهييه

الفلسفة الهلنستية والرومانية

الفلسفة الهلنستية
والرومانية

اميل برهييه

تاريخ الفلسفة

الجزء الثاني

الفلسفة الهلنستية والرومانية

ترجمة
جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BREHIER

TOME PREMIER

L'ANTIQUITE ET LE MOYEN AGE

2

PERIODE HELLENISTIQUE ET ROMAINE

Presses Universitaires de France
EDITION REVUE ET MISE A JOUR
PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC
PARIS 1981

الفصل الاول
السقراطيون

(١)
خصائص عامة

يربط التاريخ باسم سقراط ، الذي منه تحدر تيار فلسفة التصور ، طائفة من المدارس المعاصرة توصف جميعها بالسقراطية ؛ وهي كلها مناوئة بقوة لهذا التيار الفكري ، علاوة على أنها تناصب بعضها بعضاً العداء بقوة مماثلة . تلكم هي المدرسة الميغارية التي أنشأها اقليدس الميغاري ، والمدرسة الكلبية التي تـرعمها انتستـانس ، والمدرسـة القورينائية التي أسسها ارستبوس القوريناني .

من العسير تحديد الاهمية التاريخية لهذه المدارس الثلاث لأسباب شتى : فقد كسف شمسها اولاً معاصرة افلاطون وأرسطو لها ؛ ولم يبق ثانياً من تآليف أتباعها سوى مجموعات من العناوين ، تحوم الشبهات حولها هي نفسها احياناً ، ومن نظرياتها ومذاهبها سوى خلاصات متضمنة في كتب النَقَلة ومؤرخي الاقوال[١] ومكتوبة في كثير

---

(١) ويعرفون باللاتينية باسم Doxographi . « م » .

من الاحيان بلغة المدارس اللاحقة ، ومن ممثليها سوى مجموعات من النوادر Chries وضعت لهداية القارىء ، وهي اقرب الى فن تجميل السير Hagiographie منها الى التاريخ ؛ وأخيراً فإن ذكراها قد احتجبت خلف ذكرى المدرستين الوثوقيتين الكبريين ، الابيقورية والرواقية ، اللتين قامتا بعد وفاة الاسكندر .

على أنه يتحتم علينا الإقرار بأن هذه المدارس الكبرى ما كان ليذر قرنها لولا « صغار السقراطيين » ؛ فالروح الافلاطوني ، الذي أعمل فيه هؤلاء هدماً في صمت وخفية ، لم يعاود نهوضه من بعد كل السهام التي رشقوه بها ؛ وبذلك يكونون قد مهدوا السبيل أمام المدارس التي هيمنت على الحياة الفكرية في العصر الروماني . ناهيك عن ذلك ، قيِّض لبعض المدارس السقراطية أن تبقى على قيد الحياة أمداً يطول أو يقصر جنباً الى جنب مع مذاهب ابيقور وزينون ؛ فالقورينائية ، مثلاً ، حافظت في مواجهة متعية ابيقور على نصيبها الخاص من الأصالة ؛ كما ان مدرسة اخرى من هذه المدارس السقراطية ، المدرسة الكلبية ، عادت بعد أفول (ظاهري على اية حال) الى الظهور مجدداً في مطالع التاريخ الميلادي واستمرت على قيد الوجود الى القرن السادس ، ممثِّلةً أخيرة للفلسفة الوثنية .

كان النزاع بين صغار السقراطيين وبين الفلسفة الافلاطونية - الارسطوطاليسية أعمق من مجرد نزاع مذهبي : فقد كان موضوعه مكانة الفلسفة ودورها .وقد احتفظ جلّ السقراطيين بواحدة من السمات الخارجية التي كان افلاطون أنحى بسببها بأقسى الملامة على السفسطائيين ؛ فقد كانت دروسهم مأجورة ؛ كما أن مدارسهم ، التي لا تعدو ان تكون مجرد اجتماعات يتحلق فيها عدد من السامعين حول معلم يؤدون له أجراً، تشبه من قريب أو بعيد الاكاديمية او اللقيون اللتين كانت كل منهما عبارة عن فرقة دينية معترف بها شرعاً ، يبيح

لها القانون أن تحوز وتملك ، ولها من الموارد ما يؤهلها للاستمرار في الوجود من بعد وفاة مؤسسها . ونلحظ المفارقة عينها في توجهات الدرس والتعليم : فعلى العكس من افلاطون الذي كان يشترط للفيلسوف إعداداً علمياً جاداً ، كان انتستانس وارستبوس يصرفان تلاميذهما عن علم الفلك أو عن علم الموسيقى لأنهما لا يريان فيهما سوى علوم عديمة الجدوى .

يقول ارستبوس مثلاً : ما الفائدة من الرياضيات ما دامت عيَّة عن الكلام في الخير وفي الشر على حد سواء ؟[٢] ومع الرياضيات كان صغار السقراطيين ينتبذون الجدل كله ، فيمتنعون عن اللجوء الى النقاش في بيان الحقيقة .

لم يعد بيت القصيد اذن التعليم والنقاش والبرهان ، وإنما الإيحاء والإقناع توسلاً بفن الخطابة ، والاعتماد على التأثير الشخصي والمباشر . وهذا نهج يخالف أجلى مخالفة نهج افلاطون .

من هنا كان ميل صغار السقراطيين الى أن يروا اصطلاحاً وتكلفاً في كل نتاج للفكر وفي كل صنائع القوة المفكرة : ذلك هو على وجه التعيين شأن القوانين ، ومعها المدن التي تقوم لها القوانين مقام البنيان والهيكل . ومن هنا ايضاً كانت لامبالاتهم التامة بالسياسة ، وهو وجه آخر من وجوه اختلافهم في النهج مع افلاطون .

(٢)
المدرسة الميغارية

كان شيخ المدرسة الميغارية ، إقليدس ، على صلة مع ذلك

---

(٢) الاسكندر الافروديسي : في الميتافيزيقا IN MÉTAPHYSICAM ، طبعة هايدوك ، ص ١٨٢ ، ٣٢ (على رواية أرسطو) .

بأفلاطون ، إذ استقبل في ميغارة افلاطون وسائر تلاميذ سقراط يوم تركوا أثينا على أثر موت المعلم ؛ وأرجح الظن أن افلاطون ، حينما قدَّم محاورة **ثياتيتوس** على أنها حديث لسقراط دوَّنه عنه اقليدس ، قصد أن يقدم عربوناً على صداقة بقيت أواصرها منعقدة ردحاً طويلاً من الزمن بعد الحادثة المفجعة[٣] . على أن ذلك لا يبدل شيئاً في واقع ان مذهبه ، كما يمكن استشفافه من بعض الأسطر التي خطها يراع ديوجينس اللايرتي ، يقف على طرفي نقيض من مذهب افلاطون. وحسبنا أن نستذكر أن كل تعقل وكل حياة عقلية كانا مستحيلين في نظر افلاطون ما لم يتم اولاً التسليم بنسق من الافكار المتحدة فيما بينها والمتمايزة في آن معاً .

والحال أنه عندما يقول اقليدس ان « **الخير** شيء واحد ، وان سمِّي بأسماء شتى : العلم ، الله ، العقل ، أو أي اسم آخر » ، وعندما يحذف أضداد **الخير** مؤكداً عدم وجودها ، يبدو أن قصده من ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريق القول بتطابقها وتماهيها ، أو كل محاولة لتمييزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها . فالعلم والله والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يسعى افلاطون ، في **تيماوس** مثلاً ، الى تمييزها بعضها من بعض والى تمييزها في جملتها عن **الخير** الاسمي ، مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي . وإقليدس ، إذ يماهي بينها وينفي أضدادها ، يسد الطريق على أي تأمل أو نظر جدي من قبيل ذاك الذي تنطوي عليه محاورة **تيماوس** أو محاورة **فيلابوس** ؛فالتنوع تنوع في الأسماء فقط ،لا في الأشياء كما من قبل.

---

(٣) ديوجينس اللايرتي : حياة الفلاسفة ، ك ٢ ، ف ١٠٦ ؛ افلاطون : ثياتيتوس ، ١٤٢ أ ـ ١٤٣ ج .

ومعروف لدينا ايضاً كم كان افلاطون يعتمد في استدلالاته على برهان المشابهة ؛ والحال أن إقليدس ينفي امكانية مثل هذا البرهان ويأبى الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً أو مغايراً ؛ فإما أن الحدود التشبيهية مشابهة للاشياء ، ومن الافضل في هذه الحال استخدام الاشياء نفسها ؛ وإما أنها مغايرة ، والنتيجة في هذه الحال لا يعتدّ بها(٤) .

ان المغالطات المشهورة التي يعزوها ديوجينس اللايرتي الى خليفة اقليدس ، اوبوليدس الملطي(٥) ، تبدو انها تستهدف بوجه أخص منطق أرسطو ، وكذلك ، وفي الصورة التي يقدمها بها شيشرون في **الاكاديميات** ، المنطق الرواقي . فمبدأ عدم التناقض ينص على أن المسألة الواحدة لا تحتمل الايجاب والسلب في آن واحد ؛ والمغالطات المذكورة تشير الى حالات يتعين فيها ، بمقتضى هذا المبدأ ، الاجابة بنعم ولا في آن معاً ، مما يترتب عليه نفي المنطق لذاته . ومن أمثلتها مغالطة الكذاب : « اذا قلت انك تكذب وكنت صادقاً ، فأنت تكذب » ، وهذامعناه انك صادق وكاذب في آن واحد ؛ وباسم المنطق يرغم الميغاري خصمه على الإقرار بأن له قرنين ، لأن من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه ، وهو لم يفقد قرنين ؛ ويجبره على التسليم بأنه لا يعرف أباه لأن أباه جاءه مقنَّعاً ؛ وينتزع منه المصادقة على ان إلكترا تعرف الشيء ولا تعرفه في آن واحد ، لأنها حين تلتقي أخاها ، وهي به جاهلة ، تعلم ان اورست أخوها ، ولكنها لا تعلم أن من التقته هو أورست . ثم إنه يفحمه بسؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح (مغالطة القياس المتسلسل) ، أو كم شعرة يلزم ان تسقط من رأس الرجل ليقال له أصلع ؟(٦)

---

(٤) ديوجينس اللايرتي ، ك ٢ ، ف ١٠٦ و ١٠٧ .

(٥) ك ٢ ، ف ١٠٨ ؛ انظر ف ١١١ .

(٦) شيشرون : **الاكاديميات الاولى** ، ك ٢ ، ف ٩٦ ؛ ديوجينس اللايرتي : **حياة** =

ان جميع هذه الفكاهات المنطقية تتمخض بلا ريب عن استحالة الخيار بين الايجاب والسلب ، وبالتالي عن استحالة النقاش بالاستعانة بتصورات محددة . وقد لاقت نجاحاً واقبالاً ؛ ويقال ان استلبون الميغاري ، معاصر ثيوفراسطس ، كان يجتذب الى دروسه تلامذة المشائين وتلامذة القورينائيين معاً . وتتوافر لنا معرفة وافية بناحيتين من تعاليمه تتصلان بصميم فلسفة التصور : وبادىء ذي بدء نقد المُثُل(٧).ومنهج هذا النقد هو ذاك الذي أشار ديوجينس اللايرتي الى أنه هو المنهج عينه الذي اعتمده اقليدس في أغاليطه ؛ فقد كان استلبون يسفّه البراهين لا بنقده المقدمات ، بل ببيانه خلف النتيجة ؛ ومن ذلك أنه كان يسلم بوجود المثل ليستنتج منها نتائج باطلة : فمثال الانسان ليس فلاناً او فلاناً ، متكلماً مثلاً او غير متكلم ؛ ومن ثم لا يسوغ لنا القول ان الانسان الذي يتكلم إنسان ؛ فهو لا يطابق التصور. ومثال البقل قديم أزلي ؛ فما تعرضه علي ليس إذن بقلاً ، لأنه لم يكن موجوداً قبل ألف سنة . حجة أخرى : اذا أردت ان تقول إن هذا الشخص المفرد يطابق تصور الانسان ، وإذا كان هذا الشخص في ميغارة مثلاً ، يلزمك القول إنه لا يوجد انسان في أثينا ، لأنه من خاصية التصور ان يكون واحداً غير متعدد(٨) . وتكمن أهمية هذا النقد في أنه لا يستهدف مثال افلاطون وحده ، بل كذلك تصور ارسطو : وحسبنا ان نستذكر هنا الجهود التي بذلها أرسطو ليرد على انتقادات من هذا القبيل .

معروف لدينا ايضاً موقف استلبون من مسألة قريبة ، هي مشكلة الحمل أو إسناد الحكم التي كانت شغلت افلاطون في محاورة

= الفلاسفة ، ك ٧ ، ف ١٨٧ ؛ لوقيانوس ، تراجم بالمزاد ، ف ٢٢ ؛ الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، ف ٩٢

(٧) ديوجينس اللايرتي ، ك ٢ ، ف ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ .

(٨) المصدر نفسه ، ك ٧ ، ف ١٨٦

السفسطائي والتي عليها تركزت جهود خصومه كافة. والحق أن دعوى استلبون بهذا الخصوص لا تعدو أن تكون وجهاً جديداً من الدعوى التي محَّصناها تواً . فمن يريد ان يتعقل ، صنيع ارسطو وافلاطون ، بالاستعانة بتصورات محددة وثابتة ، لكل تصور منها ماهيته ، امتنع عليه النطق بحكم ما ، وإلا يكون حكمه حكماً بتطابق ماهيتين متمايزتين . فالقول بأن الحصان يعدو أو الانسان طيب يعدل القول بأن الحصان أو الانسان هما شيء آخر غير ذاتهما ؛ أو اذا أجبت بأن الطيب هو فعلاً شيء واحد والانسان ، تكون قد حظرت على نفسك إضافة الطيب الى الدواء أو الى الطعام . وربما لا يسوغ لنا القول ، صنيع أقلوطس الابيقوري الذي عرض لنا مذهب استلبون هذا في كتابه **ضد الفلاسفة** ، إن هذه الدعوى « تلغي الحياة » ، بيد أنه من المؤكد أنها تلغي وضع الأحكام باعتبارها علاقات بين تصورات، أي كل المثالية الاثينية(٩) .

إنه ليحضرنا هنا ، بالفعل أن أرسطو لم يتمكن من تذليل صعوبات كهذه إلا بعد ما أدخل ، الى جانب الماهيات الثابتة والمتعينة ، تصورات عن ماهيات لامتعينة من قبيل تصور القوة ، وان افلاطون كان يتهم نفسه مازحاً بأنه قاتل أبيه بتوكيده ، خلافاً لأبيه بارمنيدس ، أن حياة العقل تستلزم التسليم بوجود اللاوجود . لا غرو إذن أن يكون الميغاريون قد نُسبوا الى بارمنيدس وعُدّوا مجددين لفكره. بيد أنه من المحتمل أن فكر بارمنيدس لم يكن بحد ذاته هو موضع اهتمامهم ؛ فما وضعوه نصب أعينهم هو في المقام الأول أن يبيِّنوا أن الفيلسوف من جماعة التصور لا يسوغ له ، وهو الذي لا يسلِّم إلا بماهيات ثابتة ، أن يقول بتلك الماهيات اللامتعينة التي قال بها

---

(٩) بلوتارخوس الرد على اقلوطس ، الفصلان ٢٢ و٢٣ .

أرسطو : ذلكم هو فيما يبدو معنى الحجة التي يرتبط بها اسم ديودورس الكرونوسي ، تلميذ اوبوليدس ومعاصر الملك بطليموس سوتر (٣٠٦ ـ ٢٨٥) ؛ وبالفعل ، إن هذه الحجة التي يقال لها حجة مفحمة تصيب فلسفة ارسطو في جذورها بالذات ببيانها أن تصور الممكن ، وبالتالي القوة اللامتعينة ، في هذه الفلسفة لا يمكن أن يكون له أي معنى على الاطلاق .

يعطي أرسطو صورة بالغة البساطة عن هذه الحجة(١٠) (دون أن يعزوها أصلاً الى ديودورس أو حتى الى الميغاريين) : فحالما تسلِّم بصفة عامة بأن كل قضية هي صادقة أو كاذبة ، انطبق المبدأ نفسه على أحداث المستقبل كما على أحداث الحاضر أو الماضي ؛ فكل قول بصدد المستقبل سيكون صادقاً او كاذباً ؛ ويترتب على ذلك أنه لا وجود لعدم تعين (أي إمكان وجود أو عدم وجود) بالنسبة الى أحداث المستقبل . وعلى هذا ، فإن القول بالممكن يتناف ومبدأ عدم التناقض . هل اراد واضع هذه الحجة (كما يتظاهر بتصديق ذلك أرسطو في تفنيده دعوى واضعها من منطلق نتائجها العملية) إثبات الضرورة ؟ أم أليس من الأوفق ، بناء على ما نعرفه عن الميغاريين ، ان نفترض أنه أراد ان يبِّين خُلف النتائج التي ينتهي اليها منطق مبني على مبدأ عدم التناقض ، وهو منطق من شأنه ان يجعل كل إرادة وكل ترو ومشورة بصدد المستقبل أمراً بحكم المستحيل ؟ ويقدم لنا ابقتاتوسٌ هذه الحجة في صورة أشد تعقيداً ، لكنها شديدة الغموض مع الاسف(١١) . فالمسلمة التي ينطلق منها الاستدلال هي أن كل قول صادق بصدد الماضي لا يمكن أن يصير كاذباً ، وان المستحيل من جهة اخرى لا يمكن ابداً ان يكون محمولاً للممكن . ثم بعد أن يبين

---

(١٠) في العبارة ، ف ٩ .

(١١) المباحث ، ك ٢ ، ف ١٩ ، ١ ـ ٥ .

واضع الحجة في اغلب الظن (في استدلال مشابه لذاك الذي حفظه لنا ارسطو) أن مبدأ عدم التناقض يجب ان يكون ، في رأي الخصم ، عاماً شاملاً ، أي أن ينطبق ايضاً على الاقوال التي تتصل بالمستقبل ، يستخلص من ذلك انه اذا كنا امام خيار (هذا الحدث سيقع أو لن يقع) فإن القول الذي يعبر عن الحدث الذي لن يقع لا يعود إطلاقاً الى الممكن ، لأن الممكن هو ما يمكن ان يكون وأن لا يكون ، على حين أن الحدث المشار اليه غير كائن اصلاً ولن يكون ابداً . القول بأنه ممكن يعدل القول إذن بأن المستحيل ممكن . وعلى هذا ، لن يكون مسوغاً لفلسفة التصور أن تسلم إلا بوجود متعين تعيناً صارماً تاماً .

ان تراث الميغاريين برمته عبارة عن انتقادات ، ولسنا نجد في طياته أي مذهب اثباتي : فكل مرامهم أن يظهروا للعيان تهافت فلسفة التصور؛ لكن لا يبدو ان هؤلاء « المماحكين » قد ساورتهم النية قط ، خلافاً لما عزي اليهم في بعض الاحايين ، في إحلال نزعة مثالية خاصة بهم محل مثالية افلاطون وأرسطو . هل افاد الاستدلال قط مفكري اليونان ، بمن فيهم افلاطون ، في الوصول الى حقيقة ما ؟ أفليس الاستدلال دوماً وأبداً جدلياً ، أي غرضه استخلاص النتائج من قول وضعه الخصم ؟ ولئن استطاع افلاطون ، بنقلة عبقرية ، ان يجعل من الجدل مبدأ للحياة العقلية ، فإن الجدل يعاود مع الميغاريين سقوطه الثقيل أرضاً وتعود اليه وظيفته كأداة للمماحكة .

ولكن أليس الغرض من ذلك على وجه التعيين الإفساح في المجال أمام حياة عقلية جديدة ، ذات اتجاه مغاير تماماً لاتجاهها لدى افلاطون ؟ فثمة وسائل اخرى للتثقيف والتأديب غير الجدل . فالخطيب ، مثلاً ، يعرف كيف يتكلم عن النافع من الاشياء ويتكلم عنها بالفعل بطريقة مقنعة ؛ والحال أن هذا النهج في التربية الخطابية هو ما يشيد به مقرظاً الكسينوس الايلي ، وهو ميغاري من جيل زينون

الرواقي أورد له هرمارخوس الابيقوري شذرة من كتابه في التربية[١٢] . وفي هذه الشذرة يتبدى لنا الكسينوس ، الذي كان أصاب شهرة ، هو ومعلمه اوبوليدس ، باعتباره مؤلف كتاب ملىء بالافتراءات وبالتهجمات الشخصية على أرسطو[١٣] ، يتبدى داعيةً الى مثل أعلى بعيد غاية البعد عن الفلسفة ؛ ففي المشادَّة التي ما توقفت يوماً في اليونان ، بل حتى في النفس اليونانية ، بين الخطابة والفلسفة ، بين التربية الشكلية التي تعلِّم أفكاراً والتربية العلمية التي تنفذ الى لب الاشياء ، أخذ الكسينوس بلا تردد بناصر الاولى ؛ ولئن أنحى باللائمة على أساتذة الأدب لاعتمادهم في تآليفهم منهجاً مفرطاً في التدقيق في حقل نقد النصوص ، فقد كال لهم المديح بالمقابل لمعالجتهم أموراً نافعة في خطب ذات موضوعات فلسفية ، يستخدمون فيها الاستلاحة ومشابهة الحق ليبتّوا في المسائل . وذلك هو الوجه لما كانت المساجلة ظهره . ولسوف يطالعنا نظير هذا الايقاع في المدارس السقراطية الاخرى .

(٣)
الكلبيون

يتسم الفكر في القرن الرابع بسمة مشتركة ، ترجع في أصلها الى السفسطائيين ، وهي الثقة التي تكاد تكون بلا حدود في التربية لتأهيل الانسان وتغييره وفق طرائق عقلانية .

نلتقي هذه السمة لدى كزينوفونس ، مثلاً ، ونجد أن واحداً من

---

(١٢) حفظها لنا فيلودامس القداري في الكتاب ب من مؤلفه الخطابة (VOLUMINA RHETORICA ، طبعة سودهاوس ؛ الملحق ، لايبزغ ، توبنر، ١٨٩٥ ، العمود ٤٠ ، ٢ ـ ١٨) .

(١٣) نقلاً عن اوسابيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١١ ، ف ٢ ، ٤ ـ ٥ .

مؤلفاته الرئيسية ، وهو **تربية قورش** CYROPÉDIE ، يرمي الى ان يبيِّن ، من خلال مثال قورش ، أنه يوجد فن لسياسة الرجال وأن معرفة هذا الفن قمينة بأن تطوي صفحة عصر الثورات وبأن تضع حداً لأزمة السلطة التي كانت تقض مضاجع اليونان . ويبرز كزينوفونس في **المأثورات** ، وايزوقراطس في **الخطاب الى نيقوقليس** ،الصفات والفضائل التي يتعين على الملك ان يحوزها ليقتدر على الحكم(١٤) . « رياضة النفس للملك أهم من رياضة الجسم للمصارع » . وعلى تربية القائد هذه معقد الرجاء في تحسين أحوال المجموع . « تربية الافراد تعود بالفائدة عليهم وحدهم ؛ أما حث الاقوياء على الفضيلة ففي ذلك منفعة لأصحاب القوة ولرعاياهم معاً » .اخيراً ، فإن تصور الملك الفيلسوف لدى افلاطون يعكس الميل نفسه .

لا تبرز هذه السمة لدى أحد بروزها لدى الكلبيين الذين يصورون انفسهم في المقام الاول في صورة هداة للناس وقادة . يروي كلبي من القرن الثالث ، وهو منيبوس ، في كتابه **بيع ديوجينس** ، أن ديوجينس كان يجيب الشراة ، وهو يباع في سوق العبيد ، اذا ما سألوه ماذا يتقن من الاعمال : « إمرة الناس »(١٥) .

ولا يرد في أي موضع ذكر لكلبيين قنعوا بإصلاح داخلي لأنفسهم ؛ فحتى اذا أصلحوا أنفسهم فإنما ليقودوا غيرهم من الناس وليكونوا لهم قدوة ؛ وما وجودهم في هذه الدنيا إلا ليراقبوا ويرصدوا ، لا أنفسهم ، بل الغير ، وعند الاقتضاء ليؤاخذوا الملوك انفسهم على ما لا يعرف الشبع من شهواتهم .

---

(١٤) انظر ماتيو : افكار **ايزوقراطس السياسية** LES IDÉES POLITIQUES D'ISOCRATE ، باريس ١٩٢٥ ، ص ٢٥ : « بحثاً عن قائد » .

(١٥) ديوجينس اللايرتي : **حياة الفلاسفة** ، ، ك ٦ ، ف ٩ .

« الفضيلة يمكن تعلمها » : هذا هو البند الأول في لائحة أقوال انتستانس[١٦]. بيد أن هذه التربية ليست عقلية خالصة . فأنتستانس خصم لدود ، مع الميغاريين ، لتثقيف العقل بالجدل والعلوم . لهذا لا يتكلم عنه افلاطون وأرسطو دون ان ينعتاه بكل ما ينمّ من النعوت عن الازدراء . يقول عنه افلاطون وكان يصغره بحوالي خمسة وعشرين عاماً : « شيخ بليد العقل » ؛ ويضيف ارسطو القول : « أحمق وشخص فظ » . وكانت حججه ضدهما تشابه حجج الميغاريين : فأفلاطون يبغي أن يناقش ويفند الاغاليط ويعرِّف ؛ والحال أنه لا النقاش بممكن ولا الغلط ولا التعريف ، وهذا لسبب واحد لا يتبدل ، وهو ان الشيء لا حد له سوى ذاته ولا سبيل الى تعقل شيء فيه غير ذاته . ومن هنا استحالة النقاش : إذ إما ان يتعقل المتحاورون شيئاً واحداً وعندئذ يتفقون ، وإما ان يتعقلوا أشياء مختلفة وعندئذ لا يكون للنقاش من معنى. والغلط مستحيل ، لأنه لا يمكن لنا أن نتعقل إلا ما هو موجود ، في حين أن المقصود بالغلط تعقل ما ليس بموجود . واخيراً ، ان التعريف مستحيل ، لأنه إما ان يكون موضوعه ماهية مركبة ، وعندئذ يكون في الامكان تعداد العناصر الاولية التي تتألف منها ، ولكن لا بد في هذه الحال من التوقف عند هذه الحدود غير القابلة للتعريف ؛ وإما ان تكون الماهية بسيطة ، وفي هذه الحال يمكن فقط بيان مشابهتها لغيرها[١٧] .

لم يكن ازدراء انتستانس للرياضيات ولعلم الفلك بأقل من ذاك

---

(١٦) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ١٣ .

(١٧) ارسطو : **ما بعد الطبيعة** ، ك ٤ ، ف ٢٩ ، ١٠٢٤ ب ، ٣٢ . و**المواضع** ، ك ١ ، ف ٩ ، ١٠٤ ب ، ٢١ ؛ قارن مع افلاطون : **اوثيديموس** ، ٢٨٣ د ، ٢٨٥ د ، و**أقراطيلوس** ، ٤٢٩ أ : ارسطو · **ما بعد الطبيعة** ، ك ٧ ، ف ٣ ، ١٠٤٢ ب ، ٢٤ ، وافلاطون : **تياتيتوس** ، ٢٠١ د ـ ٢٠٢ ج .

الذي يفصح عنه كزينوفونس على لسان سقراط في **المآثر**.

أيترتب على ذلك أن أول الكلبيين هذا كان يرفض كل تربية عقلية، وهل ينبغي أن نحمل على محمل الجد قوله الهازل: « اذا كنت حكيماً، فحذار أن تتعلم القراءة، حتى لا يفسدك الغير[١٨] » ؟ في الواقع، لم يكن التعليم الذي يعطيه في قينوسارجس[١٩] يختلف اختلافاً بيِّناً عن تعليم السفسطائيين. وايزوقراطس، الذي يهاجمه مراراً وتكراراً بدون أن يسميه، وعلى سبيل المثال في مفتتح **مديح هيلانة** وفي **الخطاب ضد السفسطائيين**، يصف هذا التعليم بقدر كاف من الوضوح والدقة: فقد كان التلميذ يدفع له أربعة أو خمسة من المينات[٢٠]؛ وإذ كان يعلِّمه فن المماحكة والنقاش الفارغ، كان يعده بأن يعرِّفه الى طريق السعادة؛ وفي ختام كتاب **التقريظ** يكرر ايزوقراطس انتقاده له على البون الشاسع بين هذه الوعود الرحبة وتلك المناقشات الخسيسة. وفي الحقيقة كان ايزوقراطس يرى في انتستانس منافساً، ويدلنا العديد من عناوين كتب هذا الاخير أنه كان - وهو الذي درس على غورغياس - يعلِّم الخطابة القضائية وفن تحرير المرافعات، وأنه دارت بينه وبين ايزوقراطس مناظرات كثيرة تشهد عليها ايضاً الفقرات التي تقدمت الاشارة اليها من كتب الخطيب[٢١].

ان واحداً من الموضوعات التي شغلت حيزاً كبيراً في المدرسة كان

---

(١٨) ديوجينس اللايرتي، ك ٦، ف ١٠٣.

(١٩) قينوسارجس: ضاحية في اثينا كان فيها ملعب يعرف بهذا الاسم، وترجمته « ملعب الكلب »، وذلك هو في أرجح الظن السبب في تسمية أتباع انتستانس بالكلبيين. « م ».

(٢٠) المين: مئة دراخمة لدى قدماء الاغريق. « م ».

(٢١) معلوم ان ايزوقراطس (٤٣٦ - ٣٣٨) كان من اشهر خطباء أثينا، وقد دعا في خطبه حتى الى التحالف مع مقدونيا لمواجهة الخطر الفارسي. وتعد خطبه نموذجاً للفصاحة الاثينية. « م ».

التفسير الرمزي لأشعار هوميروس ؛ وقد استأثر هذا التفسير بجميع مباحث مجلدين من المجلدات العشرة التي صُنِّفت اليها تآليف انتستانس[٢٢] ؛ ومغامرات اوليسس بوجه خاص هي الموضوع الذي تدور عليه بضعة من كتبه ؛ ومعلوم ان رحلات اوليسس مثلت في الأدب الرمزي اللاحق انتصارات نفس الحكيم على مغريات العالم الحسي . وربما كان علينا أن نبحث لدى انتستانس عن أصل هذا التأويل . وعلى كل حال ، كان الأول ، أو فلنقل واحداً من الاوائل الذين رأوا في أشعار هوميروس وسيلة بناءة لتهذيب النفس ؛ وكان انكساغورس قد اكد من قبل ان أشعار هوميروس يدور موضوعها حول الفضيلة والعدالة ؛ وفي **المأدبة** لكزينوفونس فقرة (ف ٣ ، ٦) تظهر بوضوح كيف كان الرمزيون ، وفي عدادهم انتستانس ، يقفون موقف المعارضة من الرواة المحترفين الذين كانوا يكتفون بتلاوة أشعار هوميروس ، ويتطلعون الى الافادة من القصائد التي جرى التقليد على حفظها واستظهارها في ميدان التربية الاخلاقية . ومعروف لدينا كيف وقف افلاطون في **الجمهورية** (٣٧٨ د) معترضاً ومنوهاً بخطر هذا التعليم ، بالنظر الى أن الفتى يعجزه أن يميز ما هو رمزي في القصيدة مما هو غير رمزي ؛ وكيف ندد في محاورة **ايون** بتعسف شراح هوميروس وتنكبهم عن جادة الجد .

بيد ان تلك الرموز الاخلاقية ، التي تبدو لنا صبيانية ، تتجاوب وأهم سمة في الكلبية . فمبدأ انتستانس هو : « انما الفضيلة في الافعال ، ولا حاجة بها لا الى الخطب المطولة ولا الى العلوم » . بيد ان الافعال لا تُعلَّم ؛ وانما بالمران والتمرس ASKESIS تُكتسب القدرة عليها . هل هذا معناه ان التربية العقلية لا مكان لها بينها ؟ كلا

---

(٢٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ١٥ ـ ١٨ .

إطلاقاً : فأسمى الفضائل في نظر الكلبي الفضيلة التي من طبيعة عقلية ، وهي الحصافة او الحكمة PHRONÉSIS ؛ فهي « أمنع الأسوار وآمنها ؛ وهذا السور لا يبتنى إلا بمحاكمات عقلية منيعة[٢٣] » . بيد أن كلمات المحاكمة العقلية أو العقل، التي يكثر من استخدامها، لا تشير فيما يبدو الى تسلسل منطقي في التعقلات المنهجية والمبرهن عليها كما لدى افلاطون أو ارسطو؛ وهو لم يخلف لنا سوى طائفة من الحكم التي توحي اكثر مما تعلِّم وتحمل على التأمل والنظر اكثر مما تثبت وتبرهن : « الحكيم يحب ، لأن الحكيم وحده يعلم ان الحب واجب » . ولئن صح ، كما هو مرجح ، أن كزينوفونس يعطينا ، في كتابه **المأدبة** ، فكرة عن نهج انتستانس في الخطاب الذي يضعه على لسانه بصدد الغنى الحقيقي ، فإن ما يطالعنا فيه هو في الواقع صورتان متناقضتان : فمن جهة أولى الغنى الظاهري ، غنى المال ، بكل ما يستتبعه من شرور ، ومن الجهة الاخرى الغنى الفعلي، غنى الحكمة بكل مزاياها وفوائدها .

التربية العقلية إذن تأثير مكثف ومباشر لقول مأثور أو لحكمة من الحكم،وتأمل في فكرة من الافكار،اكثر منها بناء عقلانيا،وهذا التأمل يمهد للعمل والفعل ويفترق بالتالي افتراقاً بيِّناً عن النظر المحض الذي موضوعه الحقيقة . بيد أن أهم هذه التأملات التأمل في الأمثلة التي يضربها لنا أبطال الحكمة . وترتكز هذه التربية في الواقع الى طريقة شغبية ومباشرة في التعليم ترمي الى التأثير في الاذهان وأخذها بباهر أعمال هرقليس او تيزيوس[٢٤] ؛ وتصلح هذه الطريقة أصلاً

(٢٣) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ١٠ ـ ٧٣ .

(٢٤) تيزيوس : في الميتولوجيا الاغريقية بطل اثينا وملكها ، اهتدى الى طريقه في متاهة كريت وقتل المينوتور . واليه يعزو المؤرخون وضع أول تشريع لاثينا . « م » .

لاستخدامات شتى ؛ ويعتمدها باستمرار واضع تلك الرسالة التي تعرف باسم الخطاب الى ديمونيقوس والتي ـ وان كانت تعزى الى ايزوقراطس ـ لا تعدو كونها طائفة من النصائح يسديها كاتبها ، الذي يدعي بأنه معلم فلسفة ، الى شاب غر ؛ ومن ذلك مثلاً أنه بعد أن يعدد باقتضاب فوائد الفضيلة يضيف قوله : «من السهل فهم كل ما تقدم بالرجوع الى مهام هرقليس أو خوارق تيزيوس » ؛ أو كذلك : « إذا تذكرت أفعال أبيك ، كان لك مثال جيد على ما أقوله لك » . ومفهوم لدينا في هذه الحال ما الدور الذي أنيط بالتأويل الرمزي لهوميروس ، وماذا يمكن ان يكون فحوى تآليف انتستانس ، التي ما وصلنا منها سوى عناوينها ، عن هيلانة وبنلوبه ، والسيكلوب[٢٥] واوليسس ، وقيرقيا[٢٦] ،.واوليسس وبنلوبه والكلب ، والتي يصور لنا فيها الابطال وقد عقد لهم إزار النصر على الاغراءات والتجارب[٢٧] .

بيد ان البطل الكلبي الامثل هو هرقليس ؛ وعنه كتب انتستانس ثلاثة كتب . فحياة الكلبي محاكاة حقيقية لهرقليس ، الابن الحبيب لزفس الذي منحه الخلود مكافأة له على فضائله ؛ وستصير فيما بعد محاكاة لديوجينس . ويريد الكلبي دوماً ان يلعب دوراً ، وأن يطرح نفسه قدوة أو أن يعرِّف الناس الى أبطال يمكن اتخاذهم قدوة ؛ والصورة المشهورة عن العالم بوصفه مسرحاً يؤدي فيه كل انسان

---

(٢٥) السيكلوب : مارد اسطوري بعين واحدة في وسط جبينه ، فقأها له اوليسس بعد ان افترس نصف رفاقه . « م » .

(٢٦) قيرقيا ساحرة مشهورة في الميتولوجيا الاغريقية مسخت عدداً من رفاق اوليسس الى خنازير ، ورمت سحرها على اوليسس ، فعاش معها سنة كاملة ، وانجبت منه عدداً من الاولاد . ولم تكن شريرة كغيرها من الساحرات ، ولكن الآلهة ضنت عليها مع ذلك بالخلود ، فلاقت حتفها على يد تلماخوس ، ابن اوليسس من بنلوبه . « م » .

(٢٧) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ١٨ .

دوراً في تمثيلية إلهية ، وهي صورة ستتبوأ مكانة عظيمة في الأدب الاخلاقي الشعبي ، ربما كان مصدرها كتاب انتستانس عن ارخيلاوس[٢٨] . وهرقليس هو نموذج الارادة التي لا تلين لها قناة والحرية الكاملة .

لقد تساءل الامبراطور يوليانوس ، في الخطاب السابع ، هل الكلبية مذهب فلسفي أم نوع من الحياة . وبالفعل ، كان الكلبي يرتدي ، منذ ايام انتستانس ، رداء عامة الناس ويتزيا بزيهم العادي ، ويضع معطفاً (يلفه على نفسه في فصل الشتاء) ويرسل لحيته وشعره ، ويحمل بيده عصا وخُرجاً على ظهره : بيد أنه احتفظ بهذا اللباس وبهذا الزي حتى بعد أن درجت ، بتأثير المقدونيين ، دُرجة جديدة ، شيمته في ذلك شيمة الفرق الدينية والرهبانيات التي احتفظت حتى في زمننا هذا بالزي الدارج في زمن تأسيسها ؛ ومن ثم ما كان لأحد ان يتجاهل عابر السبيل الغريب الاطوار ذاك ، بلباسه المميز له ؛ ولا سيما أنه كان ، رغبة منه في إظهار جَلَده وقوة احتماله لكل الناس ، يسير حافي القدمين تحت المطر ، ويدوس في الشتاء فوق الثلج ، ويمكث في الصيف تحت الشمس[٢٩] . وهذا الحكيم ، بكلامه الصريح الجريء الذي لا يراعي ثرياً أو ملكاً والذي ما كان ارسطو ليتردد في رميه بالسفاهة أو الفظاظة[٣٠] ، لم يكن ينتمي بأية آصرة الى أية فئة اجتماعية . وكان يلقى من سوء المعاملة ما لا يلقاه حتى المتسولون المحترفون ، وكان (كما قال ديوجينس عن نفسه بلسان أحد كتاب المآسي) « بلا مدينة ، بلا مأوى ، بلا وطن ، يهيم على وجهه ليشحذ كفاف يومه من الخبز » . وكان يؤم الاماكن العامة ، ويلوذ بحمى

---

(٢٨) دوملر : **الاكاديميات** AKADEMIKA ، ص ١ ـ ١٨ .

(٢٩) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ١٣ ، ٢٣ ، ٤١

(٣٠) **الاخلاق النيقوماخية** ، ك ٦ ، ف ٦ .

المعابد ، ويتطفل على موائد الناس . على هذا النحو فحسب كان يسعه ان يقوم بمهمته ، مهمة من بعثه زفس رسولاً وكلفه بأن يراقب رذائل الناس ويحصي أخطاءهم . وهذه المهمة هي التي يشير اليها ، ولا بد ، عنوان كتاب انتستانس الراصد ؛ وهيَ التي اكدها ديوجينس حينما قال لفيليبوس إنه مراقب شهواته التي لا تعرف الشبع ؛ وهي أخيرا التي لفت اليها أنظار الناس الكلبي مينادامس ، معاصر فيلادلفس (٢٨٥ ـ ٢٤٧) ، حينما تزيا بزي الارينيات[٣١] وزعم أنه قدم من العالم السفلي ليراقب خطايا الناس ولينقل خبرها الى الجن[٣٢] .

حول ديوجينس السينوبي الشهير (٤١٣ ـ ٣٢٧) نسجت الاسطورة جميع صفات هذه الحياة الكلبية . فهل يسعنا استخلاص الصورة الحقيقية لديوجينس من كل ذلك الركام من النوادر والنكات والحكم التي جمعها على الاخص ديوجينس اللايرتي وديون البروسي والتي ذاع أمرها بين الناس[٣٣] ؟ لقد لاحظ بعضهم بسداد أن تلك الوثائق لا تتفق جميعها فيما بينها ، وانها تعطينا صورتين لديوجينس متداخلتين تداخلاً لا يعرف له أول من آخر . فهناك من جهة أولى ديوجينس الفاسق ، الداعر ، الذي لا يكبحه كابح ، والذي يسخر من زهد افلاطون ؛ وديوجينس هذا يشبه أشد الشبه الماجنين من المتعين

---

(٣١) الارينيات : إلهات الانتقام او جنياته في الميتولوجيا الاغريقية ، وهن ثلاث لهن جسم مجنح وشعر ثعابيني ، وبأيديهن سياط ومشاعل ، اوكلت اليهن الآلهة أن يطاردن الآثمين من البشر اينما حلوا من الارض . « م » .

(٣٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ٣٨ ، ١٧ ، ٤٣ ، ١٠٢ ؛ ابقتاتوس : **المباحث** ، ك ٣ ، ف ٢٢ ، ٣٨ . وانظر مقال نوردن في NEUE JARBUCHER ، ١٨٩٢ .

(٣٣) انظر ل. فرانسوا : دراسة عن ديون فم الذهب ESSAI SUR DION CHRYSOSTOME ، ١٩٢٢ ، ص ١١٩ ـ ١٤٠ ؛ الديوجينان DEUX DIOGÉNIQUES ، باريس ١٩٢٢ .

حتى لقد عزيت اليه نكات ارستبوس ؛ وهو متحلل من روابط الدين حتى لقد نسبت إليه فكاهات ثيودورس الملحد(٣٤) . وهناك من الجهة الثانية ديوجينس الصارم ، المتزمت ، القوي الارادة ، الزاهد الذي يجيب ، وقد طعن في السن ، من ينصحه بالإخلاد الى الراحة : « لو كنت عداء في الملعب الطويل ، فهل كنت سأخلد الى الراحة في نهاية شوطي ، أم سأضاعف على العكس من جهدي ؟ » ؛ المعلم الذي يشبه قائد جوقة الإنشاد الذي ينبر بقوة النغمة التي ينبغي أن ترتفع بها عقائر المنشدين من التلامذة ؛ وبكلمة واحدة ، بطل العمل والجهد ponos . وثمة اكثر من دليل يشير الى ان ثانية هاتين الصورتين هي التي تمثل ديوجينس الحقيقي(٣٥) . فأقدم الكلبيين ، اولئك الذين كان شيخهم انتستانس يعلن أنه « يؤثر ان يبتلى بالجنون على أن يشعر باللذة » ، ما كان لهم أن يشابهوا ارستبوس الى هذا الحد.بل سوف نرى على العكس من ذلك،في الفصل التالي ، ان كلبيي القرن الثالث حدث بين صفوفهم ضرب من الانزلاق نحو مذهب اللذة؛ويومئذ رأت النور الكلبية المتعية ، تلك المدرسة التي لا تعرف تحرجاً ولا تردعها فظاظة ، والتي صارت هي الكلبية بالمعنى الشائع في ايامنا هذه(٣٦) . وربما كانت هذه الروح الجديدة هي وراء ذلك الركام من النوادر الذي دس على حياة ديوجينس .

يلوح اذن ان كلبية ديوجينس كانت ممارسة اكثر منها نظرية ومذهباً ؛ فبقدر ما كان ديوجينس ينأى بنفسه عن العلوم النظرية ، كان يعمل على تقريب الشقة بين فلسفته وبين الفنون الآلية والصنائع اليدوية . فالدليل على أن الفضيلة ليست هبة فطرية او مكتسبة

---

(٣٤) ديوجينس اللايرتي ، ك ٤ ، ٢٥ ـ ٤٢ .

(٣٥) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ٣٤ ـ ٣٥ .

(٣٦) المقابل العربي للكلبية بهذا المعنى هو المجون « م » .

بالعلم ، وأنها على العكس نتيجة مران وتعود Askesis ، هو ان « الصناع في الفنون الحرفية وغيرها يكتسبون بالخبرة مهارة غير عادية »[٣٧] ؛ ومن شاكلتهم ايضاً مزاولو ألعاب القوى والنافخون في الناي . « لا فلاح في الحياة بغير المران ؛ وبالمران يمكن تذليل كل الصعاب » . وليس المقصود بالمران رياضة البدن التي تعطينا القوة فحسب ، بل كذلك التأمل الداخلي ؛ فكل منهما متمم للآخر . وتتمحور كلبية ديوجينس حول ضرب من الثقة التامة بالجهد ، وهي ثقة مبنية على الخبرة والتجربة ، ولكن بشرط ان يكون المقصود لا أي جهد كان ، بل بالتحديد الجهد العاقل ؛ إذ ان الخير لا يكمن في الجهد بحد ذاته ، وما اكثر ضروب « العناء اللامجدي » التي يتجشمها الانسان ؛ ومهمة الفلسفة ان « تختار الجهود الموائمة للطبيعة لكي تقيض للانسان السعادة ؛ ومن ثم فإن نقص الحصافة هو علة شقائه » . ومن هنا كان على العقل ان يضطلع بدور رئيسي ؛ والحق ان الكلبية تبقى متشحة بنزعة عقلية لا مراء فيها ، وذلك ما دام العقل وحده هو الذي يعطي معنى للعمل الواجب القيام به .

فان غابت عنا هذه السمة ما استطعنا ان نفهم لماذا حمل الكلبيون تلك الحملة العنيفة على الاحكام المسبقة والظنون الكاذبة . « كل ظن دخان هباء » : هذا هو القول الذي يضعه الشاعر التمثيلي الهزلي ميناندرس (٣٤٢ ـ ٢٩٠) على لسان الكلبي مونيموس[٣٨] . وإحدى ثمار تعليم ديوجينس هي التنديد في كل مجال بمواضعات الناس ، ومعارضتها بالطبيعة . وبمقتضى مأثور يعود الى ديوقليس ، كان ديوجينس ابن صيرفي في سينوب نفي من موطنه لتزييفه العملة ؛ وكان

(٣٧) المصدرنفسه ، ك ٦ ، ف ٧٠ .

(٣٨) نقلاً عن ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، فـ ٨٢ .

ديوجينس يتباهى بأنه شارك أباه فعلته لأنه رأى فيها صورة مسبقة لما ستكون عليه رسالته هو ؛ فكما زيف أبوه النقود سيزِّف[٣٩] هو (أي سيزدري) جميع القيم التي تواضع عليها الناس[٤٠] . وليس الغرض أصلاً من تقويض الاحكام المسبقة الاجتماعية إصلاح المجتمع ؛ فلئن سلم الكلبيون على منوال افلاطون بشيوع النساء ، مثلاً ، فما ذلك بغية توثيق الآصرة الاجتماعية ، نظير ما قصد هو ، بل بغية إرخائها بحيث يتاح للحكيم قدر اكبر من الحرية . والحق ان إصلاح المجتمع كان آخر همومهم ، فما كان حتى لرادع الحياء ان يردعهم عن اجتناء الفوائد من المدن الغنية التي ابتناها الكبرياء البشري ؛ وكان ديوجينس يقول ساخراً إن رواق زفس قد شيد كي يقيم فيه هو . بيت القصيد إذن من هذا الانعتاق من الاحكام المسبقة الاصلاح الداخلي والفردي .

ان المدينة التي يحلم بها الكلبيون لا تستبعد ، بل على العكس تستدعي المدينة الفعلية الواقعية . هذا ما يقوله أقراطس (نحو ٣٢٨) ، تلميذ ديوجينس ومعلم زينون الرواقي ، في قصيدة حفظها لنا الزمن : « في وسط دخان الكبرياء الاحمر شيد الخُرج ، مدينة الكلبي التي لا يحط فيها رحال اي طفيلي ، والتي لا تنتج سوى الصعتر والتين والخبز الذي لا يشهر الناس السلاح على بعضهم بعضاً ليضعوا اليد عليه[٤١] » .

وبروح معاكس تماماً لروح افلاطون وحتى لروح ارسطو ، يفصل الكلبي الحياة الاخلاقية عن المشكلة الاجتماعية ، ويقصي في الوقت

---

(٣٩) في اليونانية جناس ، غير قابل للترجمة ، بين « زيف » و« ازدرى » . « م » .

(٤٠) ديوجينس اللايرتي ، ك ٦ ، ف ٢٠ .

(٤١) ديوجينس اللايرتي ، ف ٨٥ .

نفسه العلوم الرياضية عن التأمل العقلي للحكيم . وبما أنه ما من أحد يضاهي الكلبي في التجرد من الروح العلمي ، فلا أحد يضاهيه في التجرد من الروح المدني .

ان الكلبي لا يشاطر افلاطون أو ايزوقراطس فخرهما بأنهما خلقا يونانيين وتحدرا من سلالة اولئك الاثينيين الذين ردوا الغازي الفارسي على عقبيه ؛ بل يبدو ان انتستانس قال حقاً إن انتصار الاغريق على الفرس كان مسألة بخت لا أكثر . بيد أن الكلبي ان كان يعلن على رؤوس الأشهاد أنه مواطن عالمي ، وأن « سياسته تتقيد بقوانين الفضيلة اكثر مما تتقيد بقوانين المدينة » ، فإنه يؤثر بلا مراء ما كان يتنافى من الاشكال السياسية مع الحاضرة الاغريقية ، نظير الامبراطورية الفارسية أو أمبراطورية الاسكندر ؛ فثلاثة من كتب انتستانس تحمل اسم قورش عنواناً لها ، وربما كانت هي المصدر الذي استوحاه كزينوفونس في تعظيمه لقورش بوصفه مثال الملوك في كتابه **تربية قورش** ؛ وهذا تقليد تواصل لدى الكلبيين ، ودليلنا على ذلك ان أحد تلاميذ ديوجينس ، المعروف باسم اوناسيقراطس ، كتب قصة بعنوان **الاسكندر** يقال إنه حاكى فيها **تربية قورش**

(٤)
ارستبوس والقورينائيون

لدى ارستبوس القورينائي وتلاميذه نلقى الازدراء عينه بالعلوم الرياضية واللامبالاة عينها بالتنظيم الاجتماعي ؛ وخطهم من هذا المنظور يطابق خط الميغاريين والكلبيين (ويخالف خط افلاطون) . فما الجدوى من الاشتغال بالعلوم الرياضية ؟ أفليست أدنى منزلة من

أدنى الفنون والصنائع ما دامت لا تهتم لخير او لشر[٤٢] ؟ اما الدور الاجتماعي الذي يختص به الفيلسوف نفسه فهو بالمقابل ، وبمعنى من المعاني ، نقيض دور الكلبيين ؛ وان تمخض عملياً عن اللامبالاة عينها . وبالفعل ، يقول ارستبوس في مخالفة ظاهرة لرأي الكلبيين (هذا ان لم تكن الكلمات التي وضعها كزينوفونس على لسانه تحرِّف فكره تحريفاً مجاوزاً للحد)[٤٣] : « انني لا أضع نفسي في عداد أولئك الذين يطلبون إمرة الناس » . فمن به مس هو وحده الذي يمكن أن يتجشم من المتاعب وأن يتكلف من النفقات ما يتجشمه ويتكلفه أولو الشأن « الذين تستخدمهم مدنهم كما يستخدم صاحب العبيد عبيده » . وإنما جلّ مبتغاه أن ينعم بحياة ميسورة وبهيجة .

كان ارستبوس معاصراً لأفلاطون ، وقد ساقته الى اثينا الرغبة في الاستماع الى دروس سقراط ، ثم نزل ، مثله مثل افلاطون ، ضيفاً على دونيسوس طاغية سراقوصة الذي أذاقه ، على ما جاء في الاساطير التي أحاطت بشخصه ، من الهوان والخسف ألواناً ، تحملها صابراً خانعاً استبقاءً للنعمة وإشباعاً لنهمه الى الرغد ومونق العيش . ومن العسير جداً ان نعيد بناء مذهبه . وكل مراجعنا عنه تنحصر بثلاثة :أولاً ثبت بعناوين تآليفه أورده ديوجينس اللايرتي (ك ٢ ، ف ٨٦ ـ ١٣) ، وقد شكك المؤرخون منذ العصور القديمة في نسبة اكثرها إليه ، وثانياً طائفة من الاقوال المتناقلة والمنسوبة الى القورينائيين بوجه عام ، وتلح فيما يبدو اكثر ما تلح على النقاط التي تتميز بها المتعية القورينائية عن متعية ابيقور ، وأخيراً عرض لنظرية « القورينائيين » في

---

(٤٢) نقلاً عن ارسطو : ما بعد الطبيعة ، الباء ، ف ٢ ، ٩٩٦ أ ، ٣٢ ؛ الميم ، ف ٢ ، ١٠٧٨ أ ، ٣٣ .

(٤٣) المآثر ، ك ٢ ، ف ١ ، ٨ .

المعرفة لدى الشكـي سكتوس امبيريقوس[٤٤] الذي يكثر من استخدام المصطلحات التقنية الخاصة بالرواقية

وقد وجد من أراد أن يغني هـذه الذخيـرة ببعض نصوص لافلاطون وأرسطـو مما يُعتقد أنها تتضمن تلميحات وإشارات الى ارستبوس . ومن الممكن تقسيم هذه النصوص الى فئتين : نصوص محاورة **فيلابوس** و**الاخلاق النيقوماخية** و **الجمهورية** ، وفيها عرض للمتعية[٤٥] أو نقد لها، ونص **ثياتيتوس** الذي يقال ان افلاطون عرض فيه ، على لسان بروتاغوراس ، نظرية ارستبوس في المعرفة . والفئة الإولى من هذه النصوص ، التي تتصل بمذهب اللذة ، تطرح مسألة على جانب كبير من الغموض . فهي تتكلم عن متعيين ، لكن هل تتكلم عن ارستبوس ؟ من المحقق ان الجواب بالسلب فيما يخص نصاً واحداً منها على الاقل . ففي الفصل الثاني من الكتاب العاشر من مؤلَّف **الاخلاق النيقوماخية** ، يسمي ارسطو المتعي الذي يتكلم عنه : فهو اودوكسوس القنيدي (المتوف سنة ٣٣٥) ، الفلكي المشهور الذي تردد على مدرسة افلاطون[٤٦] . هل كان اودوكسوس متعياً بحصر المعنى ؟ كان رجلاً معروفاً بتقشفه واحتشامه ، على ما يخبرنا ارسطو ، وما حباً منه باللذة وانما توقيراً للحقيقةاكد ان كل كائن ينشد اللذة ويتجنب الألم ، وان اللذة تُطلب لذاتها ، وأنها اذا ما أضيفت الى شيء هو في أصله خيٌر زادت في قيمته ؛ والحال أن هذه كلها صفات كان يسلِّم بها الجميع باعتبارها صفات الخير والخير الاعـظم . وإنه لمن المفيد ان نلاحظ ان ارسطو ، بعد أن يورد حجج اودوكسوس هذه في

---

(٤٤) ضد الرياضيين ، ك ٦ ، ف ١٩٠ ـ ٢٠٠ .

(٤٥) المتعية : مذهب اللذة ، وفي الاصل الهيدونية HÉDONISME . وهيدون باليونانية اللذة . « م » .

(٤٦) انظر ديوجينس اللايرتي ، ك ٨ ، ف ٣٦ .

تأييد الدعوى القائلة ان اللذة هي الخير الاعظم ، يدرس وينقد محاجّة **فيلابوس** التي تكاد ترد نقطةً نقطةً على محاجّة اودوكسوس ؛ ومن الواضح بناء على ذلك ان المتعي الذي يقصده افلاطون في **فيلابوس** يمكن ان يكون اودوكسوس لا أرستبوس .

على أنه من الممكن الاعتراض على هذا الفرض بأن احدى الدعاوى التي يضعها افلاطون على لسان أنصار اللذة ، وهي الدعوى القائلة إن اللذة متحركة ، غائبة عن محاجة اودوكسوس ومنسوبة الى ارستبوس في عرض ديوجينس اللايرتي لآرائه . لكن بعضهم لاحظ مؤخراً ، وبسداد كبير ، ان الاساس الذي يقوم عليه الاعتقاد بأن افلاطون ينسب الى انصار اللذة دعوى حركية اللذة اساس فاسد ؛ فهو في الواقع لا يذكر شيئاً من هذا القبيل ، ولا يستخدم الدعوى المشار اليها إلا ليثبت أنه اذا صح ان الامر كذلك فمن المستحيل ان تكون اللذة غاية الخير . وإذ يعود أرسطو في **الاخلاق** الى ذكر هذه الدعوى ينظر فيها فقط باعتبارها حجة على المتعيين لا قولاً من أقوالهم . والحق ان المناظرة بين أنصار اللذة وأخصامها كما يصورها لنا هذا الفصل من **الاخلاق النيقوماخية** ، وهي المناظرة عينها التي أتاحت المناسبة لافلاطون لكتابة محاورة **فيلابوس** ، تبدو أنها أدنى الى مناظرة مدرسية ،ضمن نطاق الاكاديمية ، بين اسبوسيبوس الذي كان يدعي ان اللذة هي دوماً شر وبين اودوكسوس الذي كان يعتقد أنها دوماً خير . والطابع الظاهر التكلف لكل من هاتين الدعويين (كان اسبوسيبوس يقول بدعواه لا اعتقاداً منه بصحتها وانما ليصرف الناس عن اللذة) يدل أن الامر قد لا يعدو ان يكون نقاشاً بين جماعة الاكاديمية .

ان هذه النصوص ، علاوة على نص **الجمهورية** (٥٠٥ ب) الذي يسند المتعية الى سوقة الناس ، لا تستهدف اذن في ظاهر الحال

ارستبوس ، ولا تملك أن تزيدنا معرفة به ؛ ولكنها تبين لنا بالمقابل ان مسألة قيمة اللذة كانت مطروحة على بساط البحث والنقاش الحامي لدى جميع الأوساط في القرن الرابع .

ان محاجة اودوكسوس (الجميع يطلبون اللذة ويتجنبون الألم ويقفون عند اللذة باعتبارها غاية) هي في الاصل محاجّة في منتهى الابتذال استخدمها ارستبوس ايضاً ليثبت أن اللذة هي غاية جميع ضروب الخير(٤٧) . وما كان من هذا الأمر مناص ما دام المعوَّل الوحيد في تحديد الغاية تقرير حقيقة واقعة أو بداهة .

تكمن كل أصالة المدرسة القورينائية فيما يبدو في مجاهدتها إذن للتمسك بهذه البداهة الاولية دون ان تضيف اليها اية نظرة عقلانية ؛ وان عدداً لا بأس به من الاحكام التي تتضمنها منظومة الاقوال المنسوبة اليها غرضه الرد على اعتراضات الاشخاص الذين اعتادوا على بناء المثل الاعلى لحياتهم عقلانياً بدل ان يكون كل اتكالهم على انطباعاتهم أو أحكامهم الفورية . فمن المحقق ، مثلاً ، ان الطابع المتحرك والزائل للذة لا يتفق إطلاقاً مع السعادة الثابتة والدائمة التي يحلم بها الحكيم؛لذا سنرى فيما بعد أن ابيقور،حفاظاً منه على اللذة كغاية ، يؤثر أن يتلاعب بمعنى اللذة وأن يحور فيه على أن يتخلى عن ثبات الحكمة ودوامها ؛ فهو سيطلب لذة هادئة غير متقلبة ، قوامها غياب الألم ، لا لذة القورينائيين المتحركة التي تفلت ابداً من بين الاصابع . وهذا ما رد عليه ارستبوس (أو بالاحرى ورثته) بالقول إن هذه اللذة المزعومة لا تختلف عن حالة النوم ، وإن الحكيم لا يلقي في الاصل بالاً لهذه السعادة الثابتة المتصلة ، وإن غايته هي اللذة الآنية ؛ فما السعادة إلا نتيجة اجتماع اللذات كافة ، ولكنها ليست على

---

(٤٧) ديوجينس اللايرتي ، ك ٢ ، ف ٨٦ .

الاطلاق غاية . ومن هذا القبيل ايضاً الحجة القائلة ان اللذات الناجمة عن أفعال ذميمة هي نفسها ذميمة ومستوجبة للوم ؛ فهذه الحجة تقحم على تقييم اللذة تصوراً عـقلياً لا ضلع لها به ؛ فاللذة بما هي كذلك خير في نظر ارستبوس حتى في هذه الحال .

سنرى عما قليل كيف تراءى لأبيقور أنه مستطيع ، اذا ما حافظ على اللذة كغاية ، ان يجعل الانسان سيد سعادته . فحسب لذة الجسم ان تكون هي اللذة الوحيدة الموجودة ، بحيث لا تكون لذة الروح إلا ذكرى أشباه هذه اللذات او توقعاً لها ؛ فبما ان الانسان سيد نفسه في توجيه تذكره وفكره ، ففي مقدوره ان يراكم اللذات. وهذه محاجة لا وزن لها في نظر القورينائي : فالروح أولاً له ملذاته وأتراحه على حدة ، وهي لا تمت بصلة الى ملذات الجسم وأتراحه ؛ فمن لذات الروح مثلاً لذة إنقاذ الوطن ؛ ثم إن الزمن ثانياً يمحو بسرعة ذكرى لذة الجسم ؛ وأخيراً ، ان لذات الجسم تبذّ فعلياً لذات الروح ، مثلما ان الآلام الجسمانية أشد إيلاماً من الآلام المعنوية .

في شروط كهذه لا يمكن للقورينائيين ان يجعلوا هدفهم بلوغ تلك الحياة الفاضلة ، اللامنفعلة ، الخالية من الألم ، التي تقترحها الكلبية على حكيمها : فالواقع ان الحكيم يبقى عرضة للألم ، كما قد يستشعر الشرير في بعض الاحوال لذة . والحكيم ليس براء ايضاً من الانفعالات والاهواء ؛ صحيح أن انفعالاته وأهواءه ليست من تلك التي تنهض على بنيان عقلي ، على « ظن باطل » ، بيد أنه يشعر ويحس لا محالة بكل ما يترك في النفس انطباعاً مباشراً واكيداً ؛ فهو اذن عرضة للألم ، وكذلك للخوف ، أي الترقب المبرر للألم .

إن أحداً لم يغلُ من قبل غلو القورينائيين هذا في استبعـاد كل معيار آخر للخير والشر غير معيار اللذة أو الالم المتصورين على أنهما « حركة سهلة » أو « حركة وعرة » . ولئن بقي بعد ذلك حيِّز ضئيل

للعقل فهذا لأنه « وان تكن كل لذة مطلوبة بحد ذاتها ، فإن اسباب بعض اللذات كثيراً ما تكون هي نفسها مؤلمة ؛ وعلى هذا فإن اجتماع اللذات التي تؤلف السعادة أمر عسير منتهى العسر » . على هذا المنوال يجد القورينائي نفسه منقاداً ، أشاء أم أبى ، الى طرح مسألة المؤالفة والتركيب بين اللذات ؛ لكن هنا تحديداً يمسي المذهب عرضة للطعن فيه في نقطة المركز واللب منه ؛ وهذا ما سنعاينه ، في فصل لاحق ، لدى ورثة ارستبوس في القرن الثالث .

يلاحظ سكتسوس امبيريقوس ان ثمة تكافؤاً تاماً بين مذهب ارستبوس الاخلاقي ونظريته في المعرفة ؛ فالمعرفة ،مثلها مثل السلوك، لا تحظى بيقين وتأييد إلا في الاحساس المباشر ولا بد لها من الاعتماد عليه دون سواه إذا شاءت ان تبقى اكيدة موثوقة ؛ « ان احسسنا بالابيض أو بالناعم كان لنا أن نحكم على إحساسنا بأنه كذلك بصدق ويقين وبلا كذب ؛ ولكن ليس لنا ان نحكم بأن علة هذا الاحساس هي بيضاء او ناعمة » . وعلى هذا لا يجوز ان يكون الاحساس منطلقاً لأي استنتاج ، أو أساساً لأي بناء عقلي يشاد فوقه . ولا يكفي أن نقول إن المعرفة لا توصلنا إلى أي وجود خارج الاحساس ، بل ينبغي ان نضيف القول إنها لا توصل حتى الى اتفاق بين الناس ، وذلك ما دامت شخصية خالصة وما دام أنه لا يحل لي أن أستنتج من إحساسي إحساس جاري ؛ فوحدها اللغة هي المشتركة ؛ وحتى اللفظ الواحد يشير الى إحساسات مختلفة .

* * *

تؤلف المدارس الميغارية والكلبية والقورينائية قطباً مقابلاً للافلاطونية والارسطوطاليسية ؛ فهي تأبى ان ترى الفائدة الانسانية للثقافة العقلية ، وحتى لكل حضارة أو مدنية ؛ وتبحث للانسان عن مرتكز في داخل ذاته ، وفيه وحده .

ثبت المراجع

II – C. M. GILLESPIE, On the Megarians, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1911, tome XXIV, p. 218.

E. Zeller, Uber den Kurieuon des Megarikers Diodorus, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenchaften zu Berlin*, année 1882, p. 151-159.

A. KOYRÉ, *Epiménide le menteur (ensembles et catégories)*, Paris, 1947.

P. M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.

J. ROLLAND DE RENÉVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1961.

Jean HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris, 1967.

III – F. DÜMMLER, *Antisthenica*, Berlin, 1882.

J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.

G. RODIER, Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène; Note sur la politique d'Antisthène, dans *Etudes de philosophie grecque,*, Paris, 1926, p. 25-36; 303.

Antisthenis fragmenta, éd. Caizzi, Milan, 1966.

F. D. CAIZZI, *Antistene, Studi Urbinati*, 1964.

IV. – A. MAUESBERGER, Plato und Aristippus, *Hermes*, vol. LXI, 1926, p. 208-230; p. 363.

LORENZO COLOSIO, *Aristippo di Cirene*, Turin, 1925.

G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*, Florence, 1958.

الفصل الثاني
الرواقية القديمة

يطلق اسم **الحقبة الهلنستية** على الحقبة التي أمست فيها الثقافة اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الابيض ؛ فمنذ وفاة الاسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً ، امتداداً من مصر وسورية ووصولاً الى روما واسبانيا ، وفرضت نفسها في الاوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الاعيان الرومان[1] . وكانت اداة هذه الثقافة هي القونية KOINÉ ، اي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية .

تعد هذه الحقبة ، من بعض المناحي،من اهم الحقب في تاريخ الحضارة الغربية . فكما ان التأثير اليوناني طال ، في ما طال ، حتى الشرق الاقصى ، كذلك انفتح الغرب الاغريقي ، ابتداء من حملات الاسكندر ، لتأثير الشرق والشرق الاقصى . ولسوف نتتبع في هذه الحقبة مسيرة الفلسفة ، في نضوجها وفي أفولها الصارخ ، هذه

---

(١) انظر مع ذلك م.ج. روستوفزيف : **الحضارة الاغريقية في بلاد ما بين النهرين** ، في مجلة SCIENTIA ، المجلد ٢٧ ، ١ شباط (فبراير) ١٩٣٣ ، وهو يتكلم عن « نفحة يونانية غير قابلة للتحديد » في تلك المنطقة من العالم ، لا عن تأثير يوناني عميق ، وعلى الاخص في مضمار الدين .

الفلسفة التي صرفت اهتمامها عن المشاغل السياسية لتصبه على اكتشاف القواعد العامة للسلوك البشري وعلى توجيه الضمائر . وسوف نشهد ، في فترة الافول هذه ، صعوداً متدرجاً للديانات الشرقية وللمسيحية ، ثم تفكك الامبراطورية الرومانية مع غزو البرابرة ، والانطواء الصامت الطويل الأمد الذي هيأ الأجواء لمولد الثقافة الحديثة .

(١)
الرواقيون والحضارة الاغريقية

كانت حصيلة القرن الرابع ، قرن اثينا الفلسفي الكبير ، تغلغل تيار مثالي عظيم في الحضارة برمتها صبغها بطابع الفكر الفلسفي ، ثم ما عتم أن توقف مده وتجمد في عقائد متبلورة ، فانكفأ الانسان على ذاته منكراً الثقافة وطالباً مرتكزاً له في داخل ذاته ، في إرادته المتوترة بالجهد أو في استمتاعه المباشر بأحاسيسه وانطباعاته . وابتداء من ذلك اليوم ستواصل العلوم ، التي استبعدتها الفلسفة من مضمارها ، مسيرتها وحياتها المستقلة ؛ فإذا ما أطل القرن الثالث كان بحق قرن اقليدس (٣٣٠ ـ ٢٧٠) وارخميدس (٢٨٧ ـ ٢١٢) وابولونيوس (٢٦٠ ـ ٢٤٠) ، قرناً عظيماً لعلوم الرياضة والفلك ، تطورت فيه بموازاتهما علوم الملاحظة والتدقيق والنقد الفيلولوجي في متحف الاسكندرية الذي كان امين خزانة الكتب فيه الجغرافي اراتوستانس (٢٧٥ ـ ١٩٤) .

اما الفلسفة فقد اتخذت شكلاً جديداً ولم تواصل مسيرتها في أي من الاتجاهات التي تكلمنا عنها حتى الآن . فالمذاهب الوثوقية الكبرى التي رأت النور عصرئذ ، وعلى الاخص الرواقية والابيقورية ، لا تشبه من قريب أو بعيد المذاهب التي تقدمت عليها ؛ ومهما تكن عديدة نقاط

التماس والاتصال ، فقد كانت الروح جديدة كل الجدة . وثمة سمتان اثنتان تطبعان هذه الروح بطابعهما : اولاهما الايمان بأنه يستحيل على الانسان ان يهتدي الى قواعد للسلوك او يصل الى السعادة اذا لم يرتكز الى تصور للكون متحدد بالعقل ؛ فالأبحاث في طبيعة الاشياء لا يكمن هدفها في ذاتها،أي في إشباع فضول العقل،وانما غايتها أيضاً توجيه دقة الممارسة . اما السمة الثانية ـ وقد أتت فعـلاً آكلها ـ فهي الجنوح الى انضباط مدرسي ؛ فالفيلسوف الشاب ليس من واجبه ان يبحث في ما تم الوصول إليه قبله ؛ والعقل والمحاكمة العقلية ليس من شأنهما غير أن يرسيا في عقله هو عقائد المدرسة ويقيماها على أسس راسخة لا تتزعزع ؛ غير ان بغية هذه المدارس لم تكن بحال من الاحوال البحث الحر ، المنزه عن الغرض ، اللامحدود ، عن الحق ؛ بل كل المطلوب تمثل حقيقة قائمة من قبل .

لقد بتت المذاهب الوثوقية الجديدة ،بحكم أولى السمتين المميزتين لها ، صلتها بازدراء السقراطيين للثقافة وردت الى الفلسفة اهتمامها بالمعرفة عن طريق العقل ؛ كما صرمت آصرتها ، بحكم ثانية السمتين ، بالروح الافلاطوني ؛ فلا هواة للبحث الحر نظير افلاطون السقراطي ، ولا باحثين مستبدي الرأي وفاحصين متشددين نظير مؤلف الباب العاشر من **القوانين** . هي نزعة عقلانية اذا شئنا ، ولكنها عقلانية متمذهبة تغلق المسائل ، وليست كما لدى افلاطون عقلانية منهجية تفتحها .

هاتان السمتان الجديدتان كل الجدة لم تلاقيا قبولا بغير مقاومة ، ولسوف نرى أن مأثور السقراطيين بقي على قيد الحياة في القرن الثالث خلف حجاب الوثوقيات الكبرى .

وضماناً لحسن فهم هاتين السمتين بتمام قيمتهما وأهميتهما ، يخلق بنا أن نتساءل من كان اولئك الرجال الذين جاؤوا بهذه المبتكرات

وما كان رد فعلهم على الظروف التاريخية الجديدة التي أوجدتها الهيمنة المقدونية .

بقيت أثينا هي مركز الفلسفة ؛ لكن ليس بين الفلاسفة الجدد أثيني واحد ، ولا حتى اغريقي واحد من البر اليوناني ؛ فجميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث كانوا من الاغراب والدخلاء وقد قدموا من الامصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها ، وهي امصار غير معنية بالتراث المدني المتمحور حول فكرة وحدة اليونان الكبرى ، ومتأثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهلينية ، وعلى الاخص الصادر منها عن شعوب مجاورة من عرق سامي . فزينون ، مؤسس الرواقية ، رأى النور في كتيوم ، إحدى مدن قبرص ، وهي المدينة عينها التي أنجبت تلميذه برسيوس ؛ اما المؤسس الثاني للمدرسة ،كريزيبوس، فمن مواليد طرسوس أو صولي من أعمال قيليقيا ، كما ان ثلاثة من تلامذته ، وهم زينون وانتباتر وأرخيدامس، ولدوا في طرسوس ؛ ومن بلدان سامية قحة قدم هيرلوس القرطاجي ، تلميذ زينون ، وبوئيثيوس الصيدوني ، تلميذ كريزيبوس ؛ ومن جاء منهم من الامصار القريبة هم اقليانتس الآسوسي (من آسوس على الساحل الايولي) وتلميذان آخران لزينون ، وهما اصفائيروس البوسفوري ودونيسوس الأرقلي في بثينية على البحر الاسود ؛ ومن الجيل الذي أعقب كريزيبوس قدم ديوجينس البابلي وابولودورس السلوقي من بلاد الكلدانيين البعيدة .

لم يكن لاكثر هذه المدن ، بخلاف مدن البر اليوناني ، تقاليد عريقة من الاستقلال القومي ؛ وكان سكانها على استعداد دائم للرحيل ، لدواعي التجارة ، الى أنأى الاصقاع ؛ ويقال ان والد زينون الكتيومي كان تاجراً قبرصياً ساقته شؤون تجارته الى اثينا ، فآب منها بكتب السقراطيين ، فلما طالعها ابنه استحوذت عليه الرغبة في السفر

للاستماع الى اولئك المعلمين[٢] . بيد ان أنصاف الدخلاء هؤلاء لم يحتفلوا إطلاقاً للسياسة المحلية للمدن الاغريقية . وهذا ما يشهد عليه بمنتهى الجلاء الموقف السياسي لزعماء المدرسة في اثناء القرن المنصرم منذ وفاة الاسكندر (٣٢٣) وحتى تدخل الرومان في الشؤون اليونانية نحو عام ٢٠٥ .

إن المعالم الكبرى لتاريخ اليونان السياسي في ذلك العصر معروفة ؛ فقد كان بمثابة حقل مسوَّر يتواجه فيه ورثة الاسكندر ، وعلى الاخص ملوك مقدونية والبطالمة . وما كان للمدن أو أحلاف المدن إلا أن تستند الى احدى القوتين المتصارعتين لتتفادى الوقوع تحت هيمنة القوة الاخرى . وكان دستور المدن يتبدل بتبدل من يتولى أمرها ، معتمداً تارة على الحزب الأوليغارشي وطوراً على الحزب الديموقراطي . وكانت اثينا بوجه خاص هي التي عانت سلباً اكثر من أي مدينة سواها من عواقب تلك المواجهة التي امتدت الى الشرق بأسره . فبعد محاولة لم تؤت ثمارها لاستعادة استقلالها ، وقع ديمادوس[٣] (٣٢٢) اتفاقية استسلامها للمقدوني انتباتر الذي أقام فيها حكومة ارستقراطية ونصب نفسه سيداً على اليونان بأسرها . ولما خلفه بولسبرشون ، الوصي على عرش مقدونية ، رد الى اثينا نظامها الديموقراطي ليكسب تأييدها ويضمن تحالفها (٣١٩) ؛ غير ان كاسندري ، ابن انتباتر ، طرد بولسبرشون ، وفرض من جديد على اثينا حكومة ارستقراطية بزعامة ديمتريوس الفاليري[٤] ، واحتفظ باليونان وأدام حكمه عليها

(٢) ديوجينس اللايرتي : حياة الفلاسفة ، ك ٧ ، ف ٣١ .

(٣) ديمادوس : خطيب اثيني (نحو ٣٨٤ ـ ٣٢٠) ، زعيم الحزب المقدوني وخصم ديموستينس ، لكنه قضى مع ذلك على يد المقدونيين . « م » .

(٤) ديمتريوس الفاليري : تولى رئاسة الحكومة الأثينية من ٣١٧ الى ٣٠٧ ، وكان خطيباً ومؤرخاً وتلميذاً لثيوفراسطس ومن خلفاء ارسطو في المدرسة المشائية ، وكان له فضل في انشاء مكتبة الاسكندرية الشهيرة . « م » .

رغماً عن الجهود المتصلة التي بذلها خليفتا الاسكندر الآخران : انتيغونوس الآسيوي وبطليموس اللذان تحالفا ضده مع المدن الايولية . وفي سنة ٣٠٧ حدث تبدل جديد . فقد أفلح ديمتريوس البوليورقيطي[٥] ، ابن انتيغونوس الآسيوي ، في طرد ديمتريوس الفاليري من اثينا ، وفي رد الحرية الى هذه الاخيرة ، وانتزع إمرة اليونان بأسرها من المقدونيين وأعلن نفسه محرر بلاد الاغريق . واقتدر الاثينيون من بعده ، وقد خلي بينهم وبين أنفسهم ، على ان يصدوا ، بمعونة الحلف الايولي ، كاساندري المقدوني الذي اجتاز مضيق الترموبيل سنة ٣٠٠ ليمنى بالهزيمة في ايلاطيا . وبعد سنوات من وفاة كاساندري ، تسنم ديمتريوس البوليورقيطي في سنة ٢٩٥ عرش مقدونية الذي سيحتفظ به أسلاؤه .وابتداء من ذلك اليوم وقعت اثينا تحت النفوذ المقدوني بغير منازع تقريباً ؛ وانما في عام ٢٦٣ فحسب ، وفي عهد انتيغونوس الغوناطي ، أعلن بطليموس الافرجاتي[٦] نفسه حامي اثينا والبيلوبونيز ، وقامت اثينا بتأييد منه ومن اسبارطة بآخر محاولة (فاشلة) لاستعادة استقلالها (حرب الكريمونيد) . ومنذ ذلك الحين بدا على اثينا وكأنها أمست لامبالية بالاحداث ؛ بيد ان مقاومة المقدونيين بقيت مؤرَّثة في البيلوبونيز حيث كانت مقدونية تسعى الى تعزيز نفوذها على ولاة المدن المستبدين ؛ ومعروف كيف أقام آراتوس ، والي سيقيون ، الديموقراطية في مسقط رأسه ، ثم تولى زعامة الحلف الآخي ACHEEN ، وطرد المقدونيين من جميع أرجاء شبه

---

(٥) ديمتريوس البوليورقيطي أو « آخذ المدن » : ملك مقدونيا من ٢٩٤ الى ٢٨٧ . قهر كاسندري ، لكنه هزم بدوره من قبل سلوقوس سنة ٢٨٦ ، وتوفي سنة ٢٨٢ . « م » .

(٦) بطليموس الافرجاتي أو المحسن : هو بطليموس الثالث ، ملك مصر (٢٤٦ ـ ٢٢١) ، حارب السلوقيين والفرس ، وشيد معابد كثيرة في ادفو . « م » .

جزيرة البيلوبونيز ، واسترجع كورنثوس . لكن على الرغم من كل ما بذله من جهود،بل على الرغم من أنه حاول رشوة الحاكم المقدوني لشبه جزيرة أتيكا بالمال ، ما أفلح في ضم الاثينيين الى الحلف ، وطلب مساندة بطليموس . ومعروفة هي النهاية المؤسية لهذا المجهود الاخير الذي بذلته اليونان في نهودها الى الاستقلال ؛ فقد وجد آراتوس نفسه في قبالة عدو يوناني ، هو أقليومانس ملك اسبارطة ، الذي كان جدد الدستور الاسبارطي القديم وتطلع الى فرض سلطانه على البيلوبونيز ؛ وفي مواجهة هذا العدو استنجد آراتوس بحلف ملوك مقدونية الذين كانوا شهروا ، منذ وفاة البوليورقريطي ، عداءهم للحريات اليونانية ؛ وبالفعل ، أعانه انتيغونوس الدوسوني وفيليبوس الخامس على قهر اقليومانس (٢٢١) ،ولكنهما وطدا أقدامهما من جديد في اليونان وصولاً الى كورنثوس . وذهب آراتوس ضحية حاميه الذي أمر بدس السم له ولاثنين من الخطباء الاثينيين كانا موضع اعجاب شديد من الشعب . ولن يحرر أثينا من النير المقدوني غير الرومان في سنة ٢٠٠ ، ولكن ليس بغية اعادة استقلالها إليها .

ذلك هو الاطار الذي دارت فيه عجلة تاريخ الرواقية القديمة بزعمائها الثلاثة : زينون الكتيومي (٣٢٢ ـ ٢٦٤) وأقليانتس (٢٦٤ ـ ٢٣٢) وكريزيبوس (٢٣٢ ـ ٢٠٤) . وقد كانت تلك الفذلكة التاريخية المقتضبة ضرورية لحسن فهم موقفهم السياسي . فهذا الموقف واضح لا لبس فيه : ففي هذا الصراع بين المدن اليونانية التي بذلت مجهوداً اخيراً لصون حرياتها وبين ورثة الاسكندر الذين طمحوا في تأسيس دول شاسعة ، لم يتردد زعماء الرواقية في الاختيار ، بل ذهب كل تأييدهم الى الورثة ، وعلى الاخص الى ملوك مقدونية ؛ فكانوا بذلك من متابعي سياسة الكلبيين المعجبين بالاسكندر وقورش . ولم يطلب زينون واقليانتس لنفسيهما قط حق المواطنية الاثينية ، بل جاء في

الأخبار أن زينون كان يحرص على لقبه الكتيومي ويتمسك به[7] . وقد بذل الملوك لهم ضروب الإغراء والمالقة ؛ ويبدو أن هؤلاء حدسوا بما تنطوي عليه هذه المدارس من قوة معنوية ما كان لهم ان يغضوا عنها . وكان انتيغونوس الغوناطي بوجه خاص من كبار المعجبين بزينون ؛ وكان يستمع إلى دروسه كلما قدم إلى أثينا ، ومن بعده الى دروس أقليانتس ، ويرفد كلاً منهما بإعانات مالية ؛ ويوم وفاة زينون ، كان هو الذي بادر الى الطلب الى أهالي مدينة اثينا أن يرفعوا ضريحاً على اسمه في ساحة قيراميقوس[8] . وكان لشخص زينون من الاهمية ما اذا بعث بطليموس بسفرائه الى اثينا لم يبارحوها قبل ان يزوروه[9] . وكان انتيغونوس يطيب له أن يحيط نفسه بالفلاسفة ؛ وكان من المترددين على بلاطه آراتوس الصولي ، وهو واضع قصيدة في **الظاهرات** تتضمن عرضاً لفلكيات اودوكسوس ؛ وقد رغب في أن يستقدم اليه زينون نفسه ليكون له مستشاراً ومرشداً ضميرياً ؛ بيد أن زينون ، وقد طعن في السن ، أبى النزول عند طلبه ، لكنه بعث اليه باثنين من تلاميذه ، وهما فيلونيدس الطيبي وبرسيوس ، وهو فتى من كتيوم كان يقوم على خدمته فثقفه فلسفياً ؛ وصار برسيوس رجلاً مرموقاً من رجالات البلاط ، وعظم نفوذه حتى إن أرسطون الرواقي طلب التقرب منه وتزلف اليه ، على حد ما جاء في اهجية طيمونيس . ونجده بعد ذلك بسنوات ، وبالتحديد في عام ٢٤٣ ، على رأس الحامية المقدونية في أكروبول كورنثوس، يوم حاصر القلعة آراتوس السيقيوني ؛ ويلوح أنه في هذا الحصار لقي مصرعه ، وهو

---

(٧) بلوتارخوس : **تناقضات الرواقيين** ، الفصل الرابع (ARNIM ، م ١ ، العدد ٢٦) .

(٨) أي ساحة الخزافين : حي في اثينا يعرف بهذا الاسم لكثرة دكاكين الخزافين فيه . « م »

(٩) ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٦٩ ، ١٥ ـ ٢٤ .

يذود عن القضية المقدونية ضد حريات اليونان . وتصوره لنا الاخبار ايضاً وهو يتدخل في المفاوضات التي أجراها فيلسوف آخر ، وهو الميغاري ميندامس الإراتري الذي كان له دور سياسي بارز في مسقط رأسه ، مع انتيغونوس بغية تخليص اراتريا من الطغاة وإقامة الديموقراطية فيها : والحال أن برسيوس لم يكن له من هم ، فيما يظهر ، سوى أن يخدم السياسة المقدونية ، التي كان عمادها في كل مكان على الطغاة ، فكان تدخله لمنع انتيغونوس من تلبية مطالب ميندامس(١٠) .

كما بعث زينون ببرسيوس الى انتيغونوس ، كذلك بعث اقليانتس بأصفائيروس الى بطليموس الافرجاتي . وكان اصفائيروس هذا هو المعلم الرواقي الذي درَّس الفلسفة في اسبارطة ، وكان من جملة تلامذته فيها اقليومانس(١١) . وربما كان اقليومانس هذا استلهم مبادىء الرواقية حين قام بإصلاحاته السياسية واعاد العمل بتشريع ليقورغس في اسبارطة؛ ولكنه ، والحق يقال ، ما كان ، يتمتع ، شيمته في ذلك شيمة أي اسبارطي آخر ، بتلك الروح الهلينية التي كانت تعتمل في صدر عدوه ، آراتوس السيقيوني ، زعيم الحلف الآخي .

يختلف عالم الرواقيين السياسي اختلافاً بيِّناً اذن عن عالم افلاطون ، مثلاً . ولئن تبوؤا في اثينا مكانة مرموقة ، فما ذلك بصفة مستشارين سياسيين كما الحال من قبل ؛ فقد حفظ لنا ديوجينس اللايرتي (ك ٧ ، ف ١٠) ، وان خلط بينهما ، المرسومين اللذين منح

---

(١٠) INDEX STOÏCORUM HERCULANENSIS العمود ١٣ (آرنيم ، م ١ ، العدد ٤٤١) ؛ اثينايوس : **مادبة السفسطائيين** ، ك ٦ ، ٢٥١ ب (آرنيم ، م ١ ، العدد ٣٤٢) ؛ بوزانياس : **وصف اليونان** ، ك ٢ ، ف ٨ ، ٤ ؛ ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٤٣ .

(١١) بلوتارخس : **حياة اقليومانس** ، الفصل الاول .

بموجبهما شعب اثينا زينون إكليلاً من الذهب وضريحاً في قيراميقوس ؛ والحال أنه جاء فيهما : « علّم زينون من كتيوم ، ابن مناسياس ، الفلسفة لسنين عديدة في مدينتنا ؛ وكان رجلاً صالحاً ؛ دعا الفتيان الذين يترددون عليه الى الفضيلة والعفة ، وأخذ بأيديهم الى الصراط المستقيم،وكانت القدوة التي أعطاها للجميع هي حياته بالذات ، وكانت مطابقة للنظريات التي شرحها لهم » . تقدير عظيم اذن لصفاته الاخلاقية ، ولكن لا إشارة على الاطلاق الى دوره السياسي .

(٢)
مصادر معرفتنا بالرواقية القديمة

لا تتوافر لنا بتعليم زينون وكريزيبوس إلا معرفة غير مباشرة ؛ فمن تصانيف زينون الكثيرة ومن تآليف كريزيبوس الخمسة والسبعمائة لم يبق لنا إلا بعض العناوين التي ذكرها ديوجينس اللايرتي وسوى شذرات زهيدة . والمؤلفات الرواقية الوحيدة التي بحوزتنا ، أعني مؤلفات سنيكا وابقتاتوس ومرقوس ـ اوراليوس ، تعود الى عصر الامبراطورية ، أي بعد تصرم قرون أربعة على تأسيس الرواقية . ولا سبيل امامنا لإعادة بناء تعاليم الرواقية القديمة إلا ببحثنا عن الآثار التي تخلفت منها لدى هؤلاء الكتاب الثلاثة ولدى كتاب غيرهم ؛ وهذا بمنتهى الصعوبة ، لأن مصادرنا الرئيسية تعود الى عصر متأخر جداً ؛ ونخص بالذكر هنا الانتقائيين من امثال شيشرون الذي يرجع تاريخ كتاباته الفلسفية الى اواسط القرن الاول قبل الميلاد ، وفيلون الاسكندري (مطلع القرن الاول للميلاد) ؛ أو كذلك الخصوم من أشباه بلوتارخوس الذي حرر في نهاية القرن الاول

كتابيه **ضد الرواقيين** و**تناقضات الرواقيين** ، والشكي سكتوس امبيريقوس من اواخر القرن الثاني للميلاد ،والطبيب جالينوس الذي كتب في الفترة نفسها يتهجم على كريزيبوس ، واخيراً آباء الكنيسة ، وبخاصة منهم اوريجانوس ، في القرن الثالث للميلاد . ومن جميع هذه المظان والمصادر المشوبة بالاقتضاب والبتر او سوء النية نستطيع ان نفرد مكاناً على حدة لخلاصة المنطق الرواقي التي قبسها ديوجينس اللايرتي ، في كتابه السابع (ف ٤٩ ـ ٨٣) ، من **مختصر الفلاسفة** لديوقليس المغنيسي ، وهو كلبي صديق لمياغروس الغداري الذي عاش في مطلع القرن الاول قبل الميلاد . وخلا هذا الاستثناء ، نبع كل ذلك الأدب من المنازعات التي نشبت ابتداء من القرن الثاني بين الوثوقية الرواقية والاكاديمية او الشكاك ؛ هكذا ندين ، مثلاً ، بمصدرنا الرئيسي عن المذهب الرواقي في المعرفة لشيشرون في كتابه **الأكاديميات** الذي كتبه بقصد محاربة ذلك المذهب . وروح الحِجاج والسجال هذه لا توائم العرض الموضوعي الدقيق ، وكثيراً ما يعمد بلوتارخوس ، على الاخص ، الى تزوير فكر الرواقيين كيما يتمكن بسهولة اكبر من إبراز التناقض فيما بينهم . ناهيك عن أن هذه الكتابات متأخرة زمنياً ، وما لم تنص صراحة على أسماء واضعي المذاهب ، فإنه يعسر جداً في كثير من الاحيان التمييز بين آراء قدامى الرواقيين ، أي رواقيي القرن الثالث ، وآراء الرواقية المتوسطة في القرن الثاني والاول قبل الميلاد ؛ أضف الى ذلك أنه تكثر الاختلافات في التفاصيل في تعاليم الرواقية القديمة ، رغماً عن اتفاقها في الخطوط العامة . لا يجوز اذن أن نكتم عن انفسنا الطابع المتكلف الى حد ما لأي عرض إجمالي للرواقية ، المعاد بناؤها بمثل هذه المعطيات الفقيرة ؛ ولسوف نتخذ من مذهب زينون منطلقاً لنا ، مع إشارتنا كلما عرضت مناسبة الى ما عدله فيه أو أسقطه خلفه اقليانتس أو كريزيبوس .

(٣)
أصول الرواقية

كان زينون الكتيومي تلميذ اقراطس الكلبي ، واستلبون الميغاري ، وكزينوقراطس وبوليمونس ، خليفتي افلاطون في رئاسة الاكاديمية ؛ وكان على صلة بديودورس الكرونوسي وتلميذه فيلون الجدلي. وهذه بحد ذاتها تأثيرات متباينة بما فيه الكفاية . وكان زينون يتباهى، فضلاً عن ذلك ، بأنه « يقرأ القدامى »، ويُعد مذهبه من بعض المناحي تجديداً للهرقليطية. بيد أن هذه التأثيرات التي نوه بها المؤرخون القدامى (وعلى الأخص ابولونيوس الصوري في كتاب له **عن زينون**[١٢]) تبقي مسألة نشأة الرواقية محفوفة بالإبهام . فأغلب الظن أنه أخذ عن الميغاريين حب الجدل الجاف والمجرد الذي اتسمت به دروس الرواقية القديمة ؛ وفضلاً عن ذلك فإن استلبون ، الذي تردد زينون على دروسه اكثر من سواه ، يُعد عديل الكلبيين في ازدرائه للأحكام المسبقة ويدرج في عداد اولئك الذين بوأوا النفس اللامنفعلة مكانة الصدارة[١٣] . اما الاكاديمي كزينوقراطس فقد غالى مغالاة شديدة في دور الفضيلة حتى بدت له شرط السعادة[١٤] ؛ كما كان بوليمونس يقدم ،نظير الكلبيين، المران والتعود على التربية الجدلية الخالصة ، ويعرِّف الحياة المثلى بأنها الحياة المطابقة للطبيعة . أفلم يكن اسبوسيبوس اعترض أصلاً على اللذة بمثل القوة التي اعترض بها عليها انتستانس؟ هكذا كانت كل هذه الحركة المتزمتة وذات النزعة الطبيعية ، التي عمت اكثر

---

(١٢) ذكره ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ٢ ؛ انظر ك ٧ ، ف ١٦ .

(١٣) ستوبيوس : **المنتخبات** ، ف ١٠٨ ، ٣٣ .

(١٤) شيشرون : **التوسكولوميات** ، ك ٥ ، ف ١٨ ، ٥١ .

المدارس في عهد الاسكندر ، تسهم في توطيد نفوذ الكلبي اقراطس ، وان معدًّلاً بمذاهب الاكاديمية المتسمة بقدر اكبر من اللين .

لكن ما أعظم البون مع ذلك بين هذه المؤثرات العامة وبين المذهب الرواقي الذي لا يمكن رده الى مجرد نظرية تربوية اخلاقية والذي يمثل في الحقيقة رؤية رحبة للكون ستهيمن على الفكر الفلسفي والديني على امتداد العصور القديمة وشطر من العصور الحديثة ؛ فلكأننا هنا امام منطلق جديد ، لا أمام مواصلة للمدارس السقراطية التي كانت شرعت بالاحتضار .

أيتعين علينا ان نطلب أصل المذهب الرواقي في تراب اليونان ؟ الجواب بالايجاب فيما يبدو ، ولو جزئياً على الاقل . وبالفعل ، إن فكر القرن الرابع لا يستوعبه لا مذهب أرسطو وافلاطون التصوري ولا تعليم السقراطيين ؛ فهو اكثر تنوعاً بكثير . فقد ازدهرت يومئذ المدارس الطبية ، وعكفت على دراسة مسائل عامة مثل طبيعة النفس وبنية الكون ؛ ولنستذكر هنا الظهور المباغت للطب في محاورة **فيدروس** (انظر المجلد الاول، ص١٠٩) ، وعلى الاخص في محاورة **تيماوس** لأفلاطون .

يذكر الطبيب جالينوس ، وهو من خيرة مصادرنا في تاريخ الرواقية ، في كتابه **ضد يوليانوس** أن زينون وكريزيبوس وبقية الرواقيين كتبوا مطولاً في الامراض ، وان مدرسة طبية بكاملها ، هي المدرسة « المنهجية » ، كانت تنسب نفسها الى زينون ، وأخيراً ان نظريات الرواقيين الطبية كانت هي عينها نظريات ارسطو وافلاطون . وهو يلخصها على النحو الآتي : إن في الجسم الحي اربع كيفيات متقابلة مثنى مثنى : الحار والبارد ، الجاف والرطب ؛ وركائز هذه الكيفيات أخلاط اربعة : الصفراء والسوداء ، والبلغم الحامض والبلغم المالح ؛ وتكون صحة الجسم في مزيج موفق بين تلك الكيفيات الاربع ،

وينجم المرض (على الاقل المرض الغاذي) عن فيض او نقص في احدى هذه الكيفيات ، بينما تنشأ امراض اخرى عن انقطاع الاتصال بين اجزاء الجسم . وقد يتفق ايضاً أن يؤكد كاتب مثل فيلون الاسكندري على نحو جازم قاطع أن بعض الآراء الفيزيقية للرواقيين (حول مقر النفس في القلب ، وحول الهضم ، وحول مدة الحبل) لا تعدو ان تكون آراء اقتبسها الطبيعيون عن الاطباء(١٥) .

في مقدورنا أن نحدد مدى هذه الاقتباسات بشيء من الدقة بالاستعانة بالشذرات التي بقيت لنا من كتابات ديوقليس الكارستي ، وهو طبيب من القرن الرابع ذكره أرسطو . فبمقتضى المذهب الفيزيولوجي المنسوب كما رأينا الى الرواقيين ، كان ديوقليس يعتقد ان ظاهرات الحياة لدى الحيوان محكومة بالحار والبارد ، وبالجاف والرطب ، وان في كل جسم حي حرارة فطرية تصهر الأطعمة الداخلة الى المعدة وتنتج منها الاخلاط الاربعة : الدم والصفراء والبلغمين ، والنسب بين هذه الاخلاط هي صاحبة القول الفصل في الصحة والمرض . بيد أنه كان يعتقد ، من جهة اخرى ، أن الهواء الخارجي ، الذي يجتذبه الى القلب الحنجرة والبلعوم والمسام ، يتحول ، حالما يصير الى القلب ، الى نَفَس هو مقر العقل ، وهذا النَّفَس هو الذي ينتشر في عموم الجسم فيمكّنه من أن يتماسك ، وهو الذي تصدر عنه اخيراً الحركات الارادية كافة . يقول ديوقليس : « هكذا تتألف الاجسام الحية من شيئين : الحامل والمحمول . فالحامل هو القوة ، والمحمول هو الجسم». وتنجم كثرة من الامراض عن انسداد في مجرى هذه القوة ،

---

(١٥) مجازات القوانين ، ك ٢ ، الفقرة ٦ : القوانين الخاصة ، ك ٣ ، ف ٢ · مسائل في سفر التكوين ، ك ٢ ، ف

وهي هنا والنَفَس شيء واحد ، إذ يحول تراكم الاخلاط في الاوعية دون دورانها فيها .

تلكم هي بعينها نظريات الرواقيين في الكائن الحي . بيد أن التفسير عندهم معمم ؛ فهم يتصورون كل جسم ، سواء أكان حياً أم جماداً ، على منوال الكائن الحي : فالنَفَس (بنوما PNEUMA) الذي فيه هو ما يمسك الاعضاء ويشدها الى بعضها بعضاً ، واختلاف درجة توتر هذا النَفَس هو ما يفسر صلابة الحديد وصلادة الحجر على حد سواء . والكون في جملته (كما في محاورة **تيماوس** المشبعة بالافكار الطبية) عبارة عن كائن حي ايضاً ، تتماسك أجزاؤه بفضل النفْس التي هي بدورها عبارة عن نَفَس ناري يتغلغل في الأشياء قاطبة .

جلي للعيان اذن أن الصورة الرواقية عن الكون تعود في أصلها الى افكار طبية انبثقت عن الطبيعيات القبسقراطية ثم تراكبت من جديد في مذهب طبيعي وآخر فلكي . زد على ذلك ان الرواقيين ليسوا في ارجح الظن هم أول من وضع في ذلك العصر نظرية حيوية في الفلك انطلاقاً من نظريات طبية . فقد كان لا يزال هناك ، في النصف الثاني من القرن الرابع ، بعض الفيثاغوريين ؛ وقد تردد عليهم ارسطوكسانس التارنتي ، الذي تتلمذ فيما بعد على ارسطو واشتهر بتعريفه للنفْس بأنها تناغم الجسم ، وترك لنا أسماء اربعة منهم(١٦) . والحال ان اسكندر بوليهستور(١٧) ، وهو من اصحاب المصنفات المتعددة الموضوعات في القرن الاول قبل الميلاد ، ترك لنا في **المدونات الفيثاغورية** خلاصة عن نظرية فيثاغورية في الفلك ؛ وهذه النظرية الفلكية تمت بصلة قربى وثيقة ، في تفاصيلها ، الى آراء الطبيعيين

---

(١٦) ديوجينس اللايرتي ، ك ٨ ، ف ٤٦ .

(١٧) أي العلاّمة . « م » .

الايونيين من المرحلة الاخيرة (ألقميون وديوجينس) والى آراء الاطباء من القرن الرابع معاً ؛ والمحاور التي تدور حولها هذه النظرية هي : فرضية زوجين من القوى ، الحار والبارد ، الجاف والرطب ، تنجم عن التفاوت في توزيعهما الفصول المختلفة في الكون والامراض في الجسم ؛ والصفة الالهية للحرارة ، علة الحياة ، التي تنتج أشعتها ، المنبثقة عن الشمس ، حياة الموجودات ؛ والنفس الخالدة خلود الكائن الذي تفيض عنه ، والتي هي جزء من الاثير الحار المُمتزج بالبارد يتغذى بدفق الدم ؛ والعقل الذي عنه تصدر الاحساسات ؛ وغير ذلك من السمات التي لا حاجة بنا الى تفسيرها ، على نحو ما فعلنا حتى الآن ، بتأثير متأخر للرواقيين على الفيثاغوريين المحدثين من القرن الثاني أو من القرن الأول ، وذلك ما دمنا نلتقيها جميعها في عصر سابق للرواقية . ثم ان بعض هذه السمات ، نظير قسمة النفس الثلاثية الى إدراك PHRÉNES وعقل NOUS وقلب THUMON ، تتسم بطابع قديم للغاية . هذه الفيثاغورية ، المشربة بأفكار طبيعية وطبية ، قد سبقت اذن الرواقية . ولنلحظ على كل حال ان نظرية ارسطوكسانس التارنتي في النفس بصفتها تناغماً تتصل اتصالاً وثيقاً بالافكار الطبية ؛ فالطابع الموسيقي لهذه الصورة المجازية يختفي او يكاد لدى تشبيه ذلك التناغم بصحة الجسم وحصره بالنصيب المتعادل الذي تشارك به العناصر الاربعة في حياة الجسم[١٨] ؛ وبالمقابل تبرز بجلاء النظرية الطبية ونظرية الفيثاغوريين الفلكية التي ترك لنا اسكندر بوليهستور خلاصة عنها .

على هذا النحو أحييت من جديد النزعة الحيوية الطبية التي تختلف أشد الاختلاف عن الآلية الرياضية التي اتجه اليها افلاطون ؛

---

(١٨) لوقراسيوس · في طبيعة الاشياء ، ك ٢ ، ف ١٠٢ _ ١٠٣ ، ١٢٤ _ ١٢٥ .

ولا مرية في ان الكون الحي الذي قال به الرواقيون يرتبط بمأثور إيوني (ملحوظ أصلاً حتى في الكون الافلاطوني الرياضي الذي اعتبرته محاورة **تيماوس** كائناً حياً) . ولكن حتى في حال التسليم بهذه المؤثرات يبقى الجانب الرئيسي من الرواقية القديمة بلا تفسير . فالمكانة التي يفردها الرواقيون لله في الكيفية التي يتصورون بها صلة الله بالانسان وبالكون تتسم بسمات جديدة لم يسبق لنا قط ان التقيناها لدى الاغريق . فالإله الهليني ، إله الاسطورة الشعبية ، مثله مثل الخير المطلق الذي قال به افلاطون أو العقل المطلق الذي قال به أرسطو ، كائن له ، ان جاز القول ، حياة على حدة ، كائن يجهل في وجوده الأمثل جيشان البشرية وأدواءها وصروف الكون وتقلباته ؛ كائن هو مثال الانسان والكون ، فلا يؤثر عليهما إلا بسحر جماله ؛ وإرادته لا دور لها على الاطلاق ، وافلاطون ينحي باللائمة على من يعتقد بإمكان استمالته بالصلوات ؛ صحيح ان افلاطون كان أدان ايضاً المعتقدات القديمة القائلة بإله غيور على امتيازاته ؛ غير ان الطيبة التي وضعها في مقابل هذه الغيرة هي كمال عقلي ، ما نظام الكون إلا من إشعاعه ، ولا تمت بصلة الى الطيبة الاخلاقية . ولا ريب ايضاً في ان الاغريق كانوا ، الى جانب تلك الآلهة الاولمبية ، يتعرفون في ديونيسوس إلهاً يتحدد بموته وانبعاثه الدوريين ايقاع حياة المؤمنين به ؛ فالمؤمن يشارك في القصة الالهية ؛ فيعيش ويمثل بنوع ما انفعال الاله ، ويتحد به من خلال طقوس التهتك التصوفي حتى لا يعود يؤلف وإياه إلا كائناً واحداً ؛ وهكذا فإن الاله ، في العبادة الباخوسية ايضاً ، لا ينزل الى حيث الانسان ، بل يدع للانسان ان يرقى إليه .

بيد أن إله الرواقيين ما هو بإله اولمبي ولا بإله ديونيسي ، وانما إله يحيا مع معشر البشر والكائنات العاقلة وينظم كل ما في الكون لصالحهم ؛ وقوته تتغلل في الاشياء طراً ، وما من تفصيل مهما استدق

يفلت من عنايته الإلهية . ويفهم الرواقيون صلة هذا الإله بالانسان وصلته بالكون فهماً جديداً كل الجدة : فهو لا يعود ذلك المتوحد الغريب عن العالم ، الذي يجذبه اليه بسحر جماله ؛ بل هو صانع العالم بالذات ، وفي عقله صمم خطته ؛ وما فضيلة الحكيم لا بذلك التماثل مع الله الذي كان يحلم به افلاطون ، ولا بتلك الفضيلة المدنية والسياسية الخالصة كما رسم أرسطو معالمها ؛ وانما هي قبول الصنيع الالهي والمشاركة في هذا الصنيع بما يؤتاه الحكيم من فهم له .

هذا التصور هو في الواقع تصور الساميين عن الله المتحكم الكلي القدرة بمصير البشر والاشياء ، وهو مغاير كل المغايرة للتصور الهليني . وزينون الفينيقي هو من سيحدد للنزعة الهلينية منحاها وإيقاعها . وأرجح الظن أن ذلك التصور لم يتم استيراده بصورة مباغتة الى الفكر الاغريقي ؛ فإله افلاطون في محاورة **تيماوس** إله فاطر ، وإله محاورة **القوانين** مهتم بأمر الانسان ومدبر للكون في تفاصيله كافة ؛ وإله سقراط كما صوره كزينوفونس هو من أعطى البشر حواسهم وميولهم وذكاءهم ، وهو من يرشدهم ويسدد خطاهم عن طريق وسطاء الوحي والعرافة . هكذا تكون فكرة القدرة الفاطرة والعناية الالهية قد ارتسمت معالمها منذ ذلك الزمن ، بيد أنها ستغدو مع زينون حجر الزاوية في الفلسفة . وسوف نرى في تتمة تاريخنا هذا كيف كان هذان التصوران ، السامي والهليني ، يجنحان تارة الى الانصهار، وطوراً الى التواجه،مع الوعي التام لما بينهما من اختلاف وتباين ؛ ولربما سنجد،في مختلف الاشكال التي سيتلبسها النزاع فيما بينهما وصولاً الى العصر الحاضر ، مظهراً من أعمق مظاهر التعارض والتضاد في الطبيعة الانسانية .

(٤)
العقلانية الرواقية

بهذه الموضوعة المركزية ترتبط تتمة المذهب ؛ فزينون هو في المقام الاول نبي **اللوغوس** ، وما الفلسفة إلا وعينا بأن لا شيء يصمد له أو لا شيء بالاحرى يوجد خارج نطاقه ؛ فالفلسفة هي « علم الاشياء الالهية والبشرية » ، اي جميع الكائنات العاقلة ، أي الموجودات طراً ، وذلك ما دامت الطبيعة مستوعبة هي نفسها في الاشياء الالهية . وبذلك تكون مهمتها قد رسمت ؛ وسواء أتعلق الامر بالمنطق وبنظرية المعرفة أم بالاخلاق ام بعلم الطبيعة أم بعلم النفس ، فإن قوام هذه المهمة في الاحوال جميعاً استبعاد اللامعقول ورؤية فعل العقل الخالص وحده ، دون سواه ، في الطبيعة كما في السلوك . بيد انه ليس لعقلانية اللوغوس هذه أن توقعنا في الوهم ؛ فما هي باستمرار لعقلانية العقل أو لتعقلية سقراط وافلاطون وأرسطو؛فقد كان كل قوام هذا المذهب العقلي منهجاً جدلياً يمكن معه تخطي المعطى الحسي لبلوغ الصور أو الماهيات النسيبة الى العقل . وبالمقابل لا تنطوي الوثوقية الرواقية على أي منحى منهجي من هذا القبيل؛فليس مبتغاها كما من قبل استبعاد المعطى المباشر والحسي ، بل على العكس معاينة **العقل** وهو يتجسد فيه ؛ وليس ثمة من تقدم يقود من المحسوس الى المعقول ، إذ ليس ثمة من فارق بين واحدهما والآخر ؛ وحيثما يراكم افلاطون الفروق ليخرج بنا من الكهف ، لا يعاين الرواقي سوى وحدة هوية . وكما ان قصص الآلهة في الاساطير الاغريقية تبقى خارج نطاق تاريخ البشر بينما التاريخ البشري في التوراة هو نفسه قصة إلهية ، كذلك فإن المعقول في الافلاطونية يقع خارج المحسوس ، بينما يحوز **العقل** ، في نظر الرواقية ، ملاءه وتمام ماهيته في المحسوسات .

من هنا كان التضامن اللازم بين أقسام الفلسفة الثلاثة : المنطق

والطبيعيات والاخلاق ، وهي الاقسام التي يوزع بينها الرواقيون ، صنيع الافلاطونيين ، المسائل الفلسفية . وبالفعل ، إنهم لا يقرون لأي قسم من هذه الاقسام ، رغماً عن تباين موضوعاتها ، بأي استقلال ذاتي (خلافاً لأرسطو ، مثلاً ، الذي يمكن ان تنحط عنده الاخلاق الى منزلة الوصف الخالص للطبائع بمعزل عن بقية فلسفته) ، بل يقيمون بينها جميعها ترابطاً لا فكاك فيه ، على اعتبار ان عقلاً واحداً متماثلاً هو ما يربط في الجدل النتائج بالمقدمات ، ويجمع في الطبيعة بين العلل كافة ، ويقيم في السلوك اكمل التوافق بين الافعال . ومن المستحيل ألا يكون رجل الخير هو عينه رجل الطبيعيات والجدل ؛ فمن المتعذر تحقيق العقلانية في أي من هذه المضامير الثلاثة على حدة ، وعلى سبيل المثال تعقل مسيرة أحداث الكون ، بدون تعقل المرء في الوقت نفسه لسلوكه ذاته . هذا الضرب من الفلسفة الكلية ، التي تفرض على الانسان الصالح تصوراً معيناً عن الطبيعة والمعرفة ، بدون امكانية تقدم أو تحسن ، هو من أجدِّ ما أُدخِل الى اليونان من المستحدثات ويعيد إلى الاذهان المعتقدات الشائعة على نطاق واسع في الديانات الشرقية .

من هنا ايضاً كانت صعوبة البدء وحتمية التردد في ترتيب تلك الاقسام التي لا سبيل الى اكتشاف تراتبها الهرمي نظراً الى ان الوصول اليها كلها يتم دفعة واحدة ؛ فان قررنا ان نبدأ بالمنطق ، وجدنا الطبيعيات تحتل تارة المرتبة الثانية لأنها تحتوي تصور الطبيعة الذي منه تُشتق الاخلاق، وطوراً المرتبة الثالثة لأنها تُتوِّج بثيولوجيا هي ، بحسب نص قاطع لكريزيبوس ، السر الذي من وظيفة الفيلسوف ان يسارِرنا به[١٩] . على هذا النحو تتجه الرواقية تارة نحو التطبيق الاخلاقي ، وطوراً نحو معرفة الله ؛ وهو تردد سنستوعب لاحقاً كامل مداه ومغزاه .

---

(١٩) بلوتارخوس : **تناقضات الرواقيين** ، الفصل ٩ (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٤٢) .

(٥)
منطق الرواقية القديمة

لاشأن لنظرية المعرفة إلا أن تعيد الى المحسوس مضمار اليقين والعلم الذي حرص افلاطون على إبعاده عنه . فالحقيقة واليقين مقرهما في الادراكات الحسية العادية ، ولا يتطلبان أية صفة لا تتوافر في الانسان العادي ، حتى ولو كان على جهل مطبق ؛ صحيح أن العلم لا يعود إلا الى الحكيم ، ولكنه لا يخرج من جراء ذلك عن نطاق المحسوس ، بل يبقى لصيق تلك الادراكات الحسية العادية التي هو لها تنسيق وتنظيم .

تنطلق المعرفة ، بالفعل ، من الصورة التي يخلفها في النفس شيء واقعي انطبع فيها ، وهذا الانطباع أشبه ما يكون لدى زينون بذلك الذي يطبعه خاتم في الشمع ، او لدى كريزيبوس بالتغير الذي يحدثه في الهواء لون أو صوت . هذه الصورة هي ايضاً ، اذا شئنا ، أول حكم على الاشياء (هذا الشيء ابيض او أسود) يعرض للنفس ، والنفس في حل من ان تقبل أو ترفض بملء طوعها منحه تصديقها OUGKHATATHESIS . فان منحته إياه عن خطأ ، وقعت في الغلط والظن الكاذب ؛ وان منحته إياه عن صواب ، بلغت الى فهم الموضوع المناظر للصورة او تمثله KATALEPSIS ؛ وينبغي ان يكون واضحاً لنا أنها لا تكتفي في مثل هذه الحال باستنتاج الموضوع من الصورة ، وانما تمسك به مباشرة ، وبيقين تام ؛ تمسك بالاشياء ، لا بالصور ؛ وذلك هو ، بملء معنى الكلمة ، الاحساس الذي هو فعل عقلي متمايز أشد التمايز عن التصور أو التخيل .

لكن كيلا يكون التصديق مغلوطاً وكيما يفضي على العكس الى الادراك ، فلا بد ان تكون الصورة هي نفسها أمينة ؛ وهذه الصورة الامينة ، التي تؤلف من ثم معيار الحقيقة أو على الاقل أحد معاييرها ،

هي التمثــل المحيط PHANTASIA KATALEPTIKE الذي أصاب شهرة : وليس المقصود بالمحيط هنا أنه قادر هو نفسه على ان يحيط بالشيء أو ان يتمثله (وهذا لغو ، لأن التمثل سلبية خالصة وغير فاعل) ، وانما أنه قادر على انتاج الحكم الصحيح أو الادراك . صفة **المحيط** تشير اذن الى وظيفة التمثل لا الى طبيعته ؛ وحينما يعرِّفه زينون بأنه « تمثل منطبع في النفس ، متخلف عن موضوع واقعي ، ومطابق لهذا الموضوع ، بحيث ما كان ليكون له وجود لولا صدوره عن موضوع واقعي » ، فإنه لا يزيد على ان يحدد دوره بدون أن يبين ما ماهيته : فالتمثل المحيط هو ذاك الذي يسمح بالادراك الصحيح ، بل الذي ينتجه بمثل الحتمية التي يخفض بها الثقل كفة الميزان . لكن ما الذي يميزه عن تصور غير محيط ؟ هذا سؤال ما كان للرواقيين ، على ما يرى الاكاديميون ، ان يجيبوا عنه ؛ والحق أنه يعسر الفوز بجواب . وأرجح الظن أنه يتعين القول ، ما دام التمثل المحيط يتيح لنا ألا نخلط موضوعاً بآخر ، إن التمثل المحيط هو ما تمر فيه الصفة الخاصة ، وبنوع ما الشخصية ، التي يرى الرواقيون أنها تميز دوماً موضوعاً بعينه من كل موضوع سواه ، التمثل الذي يرى سكتوس أنه يتصف بطابع ذاتي يميزه من كل ما عداه ، أو الذي يرى شيشرون أنه يبين بكيفية خاصة عن الاشياء التي يمثلها .

ان التمثل المحيط ، المشترك بين الحكيم والجاهل، يمدنا على هذا النحو بدرجة أولى من اليقين : اما العلم ، وهو وقف على الحكيم ، فما هو إلا زيادة في هذا اليقين بحيث يصل الى الصلابة المطلقة دون ان يغير مضماره ؛ فالعلم هو « الادراك الصلب والثابت والراسخ بقوة العقل »[٢٠] . ويلوح فعلاً ان صلابة العلم ترجع الى ان الادراكات

---

(٢٠) فيلون الاسكندري ، في آرنيم ، م ٢ ، العدد ٩٥ .

تتآزر ويساند بعضها بعضاً لدى الحكيم بحيث يتمكن من استشفاف توافقها وائتلافها العقلاني ؛ وحتى الفن ، وهو عندهم وسيط بين الادراك العادي والعلم ، هو في نظرهم « نسق من إدراكات جمعت بينها الخبرة ، يهدف الى غاية جزئية نافعة للحياة » . هكذا نرى العقل يجمع ويحشد ضروب اليقين المفردة والآنية الناجمة عن الادراكات ويعزز واحدها بالآخر . والعلم هو الادراك الموثوق والاكيد لأنه شامل ، مما يعدل القول بأنه منظّم وعقلاني .

كان زينون يلخص على نحو لا يخلو من الغرابة نظرية اليقين هذه . « كان يبسط يده ويمد أصابعه ويقول : « هذا هو التمثل » ؛ ثم يثني أصابعه ثنياً خفيفاً ويقول : « هذا هو التصديق » . ثم يطوي قبضته ويقول : هذا هو الادراك ؛ واخيراً يضغط على قبضته اليمنى بيده اليسرى ويقول : « هاكم العلم الذي ما أوتيه إلا الحكيم »[٢١] . وهذا معناه ، اذا ما أحسنّا فهم مقطع شيشرون هذا ، ان التمثل المحيط أو غير المحيط لا يمسك شيئاً ، وأن التصديق يهيىء للادراك ، وأن الادراك أخيراً هو وحده الذي يمسك بالموضوع ، واكثر منه بعد العلم .

هكذا يتبين لنا بأي معنى ضيق يمكن ان يقال عن الرواقيين انهم حسيون ؛ فلو لم يكن هناك من معارف اخرى غير المعارف بالموجودات الحسية ، لصح فيهم قول ذلك ؛ بيد ان هذه المعرفة مشربة من البداية بالعقل ومتهيئة سلفاً للتكيف مع العمل المنهجي للعقل . وعندهم أن الافكار الشائعة أو الفطرية ، نظير فكرة الخير أو فكرة العادل أو فكرة الآلهة ، وهي أفكار تتكون لدى جميع بني الانسان في سن الرابعة عشرة ، لا تشتق اطلاقاً ، رغماً عن ظاهر الحال ، من مصدر للمعرفة متميز عن الحواس ؛ بل جميع هذه الافكار او المعاني تشتق من

---

(٢١) شيشرون · **الاكاديميات الاولى** ، ك ٢ ، الفقرة ١٤٤ (آرنيم ، م ١ ، العدد ٦٦)

استدلالات عفوية انطلاقاً من إدراك الاشياء ؛ ففكرة الخير ، مثلاً ، تأتي من مقارنة يجريها العقل بين أشياء يتم إدراكها مباشرة بصفتها خيِّرة[٢٢] ؛ وفكرة الله تأتي ، استنتاجاً ، من مشهد جمال الأشياء ؛ وكل ما في الأمر أن هذه الاستدلالات عفوية ومشتركة بين الناس كافة .

من هنا كان في مستطاع الرواقيين ، بدون أن يناقضوا انفسهم ، أن يختاروا معايير جد مختلفة للحقيقة : التمثل المحيط ، كما لدى كريزيبوس ؛ العقل والاحساس والعلم ، كما لدى بوئيثوس ؛ أو كذلك الاحساس والتصور القبْلي أو التصور الشائع لدى كريزيبوس ايضاً ؛ وجميع هذه المعايير تتناظر وتترابط وتتكافأ في الواقع ، وذلك ما دام محورها جميعاً إما الصورة التي تستدعي وجوباً الادراك ، وإما الإدراك وارتباطه بإدراكات اخرى . ولا يمكن ان يكون للنشاط العقلي من قوام إلا في فعل إدراك الموضوع الحسي ؛ ففي مستطاع الانسان ان يجرِّد ، ان يضيف ، ان يركِّب ، ان ينقل من حال الى حال ، لكن ليس في مستطاعه ابداً الخروج عن دائرة المعطيات الحسية[٢٣] .

هناك ، الى جانب المحسوسات ، ما يمكن قوله عنها ، ما يمكن التعبير عنه باللغة ، وبكلمة واحدة : المقول LEKTON ؛ فتمثل الشيء ينتجه في النفس الشيء نفسه ؛ لكن ما يمكن قوله عنه هو ما تتمثله النفس بصدد هذا الشيء،وما تتمثله النفس لا يعود هو عينه ما يولده الشيء في النفس[٢٤] . وهذا تمييز عظيم الاهمية في فهم دور الجدل لدى الرواقيين . فالجدل عندهم ينصب لا على الاشياء ، وانما على المنطوقات الصادقة أو الكاذبة المتصلة بالاشياء . وأبسط هذه

(٢٢) شيشرون : **في الغايات** ، ك ٣ ، ف ١٠ .

(٢٣) ديوقليس ، نقلاً عن ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ٥٤ (آرنيم ، م ٢ ، العدد ١٠٥) ؛ ابقتاتوس : **المباحث** ، ك ١ ، ف ٦ ، ١٠ .

(٢٤) سكستوس : **ضد الرياضيين** ، ك ٨ ، ف ٤٠٩ (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٨٥) .

المنطوقات الصادقة أو الكاذبة ، او الاحكام AXIOMATA ، تتألف من موضوع معبر عنه باسم موصوف أو بضمير ، ومن محمول معبر عنه بفعل ، والمحمول KATEGOREMA بحد ذاته مقول ناقص يتطلب موضوعاً مثل : **يتنزه** ، ومجموع الموضوع والمحمول : **سقراط يتنزه** ، يؤلف مقولاً كاملاً AUTOTELES ، او حكماً بسيطاً(٢٥) .

ان نمط القضايا الحملية التي يستخدمها الرواقيون لا يمت بصلة الى نمط المنطق الافلاطوني ـ الارسطوطاليسي ؛ فالقضايا لا تعبر اطلاقاً عن علاقة بين معانٍ أوتصورات؛ فموضوعها على الدوام جزئي ؛ سواء أكان محدداً (**هذا**) أم غير محدد (**احدهم**) ام نصف محدد (**سقراط**) ؛ والمحمول على الدوام فعل ، اي شيء يقع للموضوع . على هذا النحو يتملص المنطق الرواقي من جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسقراطيون بصدد امكانية قول شيء على آخر ؛ وهو إذ يجهل مفهوم المعاني وما صدقها يجهل ايضاً عكس القضايا وينفض يده من الآلية المعقدة للقياس الارسطوطاليسي . فمادة الجدل هي العبارة الدالة على صدور فعل عن فاعل .

وما ذلك لأن الرواقيين لم يحتفظوا ، هم أيضاً، بالقياس ؛ بيد أن علة النتيجة لا تعود لديهم علاقة تضمُّن بين المعاني يعبر عنها بحكم كلي ، وانما علاقة بين وقائع ، كل واقعة منها يعبر عنها بقضية بسيطة (**النور مشرق** ، **النهار طالع**)،والعلاقة بينها يعبر عنها بقضية مركبة مثل : **اذا كان النور مشرقاً** ، **فالنهار طالع** . ويعرف الرواقيون خمسة أنواع من القضايا المركبة : ١ ـ **القضية الشرطية** التي تعبر عن علاقة بين مقدم وتالٍ ، نظير القضية التي أتينا بذكرها للتو ؛

---

(٢٥) آرنيم ، م ٢ ، الاعداد ١٨١ الى ٢٦٩ ؛ انظر بوجه خاص شرح جالينوس وديوقليس للمنطق .

٢ ـ **القضية العطفية** التي تربط بين الوقائع، مثل:النهار طالع فالنور مشرق ؛ ٣ ـ **القضية الفصلية** التي تفصل بين الوقائع بحيث تكون إحدى الواقعتين دون الاخرى هي الصادقة : إما ان النهار طالع وإما ان الليل مخيم ؛ ٤ ـ **القضية السببية** التي تربط بين الوقائع بكلمة « لأنّ » : لأن النهار طالع فالنور مشرق ؛ ٥ ـ **القضية التفاضلية** التي تقول بالاكثر أو الاقل ، مثل : النور مشرق اكثر (أو اقل) مما الظلام مخيم .

ان المقدمة الكبرى للقياس هي على الدوام قضية مركبة من هذا النوع ، وعلى سبيل المثال : **اذا كان النهار طالعاً فالنور مشرق** ؛ اما المقدمة الصغرى فتبين حقيقة التالي : **النهار طالع** ؛ والنتيجة تستمد حقيقتها من المقدم : **اذن فالنور مشرق** ؛ أو ذلك هو على أية حال الوجه أو الشكل الأول من الوجوه أو الاشكال الخمسة للأقيسة غير القابلة للتحليل أو غير المحتملة للبرهان التي يسلم بها كريزيبوس على رواية ديوقليس[٢٦] . أما الشكل الثاني فمقدمته الكبرى شرطية : **اذا كان النهار طالعاً فالنور مشرق** ، ومقدمته الصغرى بعكس التالي : **والحال ان الليل مخيم** ، ونتيجته نفي المقدم : **إذن فالنهار غير طالع** . والقياس الثالث مقدمته الكبرى نفي قضية عطفية : **ليس صحيحاً ان يكون افلاطون قد مات وأن يكون حياً** ، ومقدمته الصغرى تقرير احدى الواقعتين : **والحال ان افلاطون قد مات** ، ونتيجته نفي الواقعة الاخرى : **اذن ليس صحيحاً أن افلاطون حي** . وللقياس الثالث مقدمة كبرى فصلية: **اما ان النهار طالع وإما ان الليل مخيم** ، ومقدمة صغرى تثبت أحد الطرفين: **النهار طالع**،ونتيجة تثبت العكس: **اذن فالليل ليس مخيماً** . وعلى النقيض من ذلك القياس الخامس : فهو

---

(٢٦) ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ـ ف ٧٩ .

ينطلق من مقدمة كبرى فصلية وينفي أحد طرفي المقدمة الصغرى : **الليل ليس مخيماً** ، ويستنتج الطرف الآخر : **اذن فالنهار طالع** . والى جانب هذه الأشكال التي لا تحتمل البرهان من الأقيسة ، هناك أشكال مركبة THEMATA تشتق منها ، نظير الاستدلال المركب : اذا كان (أ) موجوداً ، فـ (ب) موجود ، واذا كان (ب) موجوداً ، فـ (ج) موجود ، الخ ؛ والحال ان (ج) موجود ، اذن فـ (أ) موجود .

واضحة للعيان جزافية هذين التصنيفين للقضايا والأقيسة ، المبنيين كليهما على اللغة ؛ وعلى هذا فإن اقرينيس، وهو من تلاميذ كريزيبوس ، قال بستة انواع من القضايا المركبة بدلاً من خمسة؛ ولئن أخبرنا ديوقليس ان كريزيبوس يقول بوجود خمسة أقيسة لا تحتمل البرهان ، فإن جالينوس لا يعزو اليه إلا ثلاثة .

والحق أن أهمية هذا الجدل لا تكمن في هذه الاوالية ، وانما في طبيعة المقدمة الكبرى : فالمقدمة الكبرى تعبر دوماً عن ارتباط بين وقائع ، وعلى سبيل المثال عن ارتباط بين مقدم وتالٍ . ولكن في اية شروط نستطيع ان نعزو قيمة ما الى قضية شرطية ؟ لنلحظ أن قضية كهذه لا تكون ابداً نتيجة لبرهان (فالنتيجة هي على الدوام قضية بسيطة) ، أي أنها لا تحتمل البرهان . ومن جهة اخرى فإن المظهر الخارجي لقضايا من هذا القبيل : اذا كانت هذه الواقعة موجودة ، فتلك الواقعة موجودة ، يخلع عليها تشابهاً مع تلك القضايا التي يقررها الاطباء او المنجمون ، رصّاد الاعراض والنُذُر ، والتي يكون تركيبهم لها عن خبرة وتجربة لتشخيص الامراض وللتكهن بالمقدور . انها لغة مناطقة استقرائيين ، لغة تشف لنا عن تصور للكون باعتباره مركباً من وقائع مترابطة واحدتها بالاخرى ، ومختلفاً أشد الاختلاف عن كون أرسطو . فالرواقيون آنفسهم لم يروا في البرهان سوى نوع من علامة .

بيد أنه يتعين علينا ان نفرّق بين الشكل الخارجي للقضية الحملية وبين الكيفية التي تتقوم بها قيمتها ؛ والحال أن هذا المنطق لا ينطوي من قريب أو بعيد ، على ما يلوح لنا ، على أي استدلال بالاستقراء . وبالفعل ، اذا نظرنا في مضمون القضايا التي يضربونها لنا كأمثلة ، فسنجد أن لا ضرورة لها ، ما دام التالي مرتبطاً على الدوام بالمقدم برابط منطقي ؛ وبالفعل ، إن المسوغ الوحيد الذي يقدمونه لحكم شرطي : **اذا كان النهار طالعاً فالنور مشرق** ، هو ان عكس التالي ، اي : **النور غير مشرق** ، مناقض للمقدم . وحتى في العلامة نفسها ، أي في حكم من قبيل : « اذا كان به ندب ، فمعنى ذلك أنه كان أصيب بجرح » ، يزعم الرواقيون انهم واجدون ارتباطاً من الشاكلة نفسها ، وذلك ما دامت العلامة لا تربط واقعاً حاضراً بواقع ماض ، بل تربط بين منطوقين فعليين ، حاضرين كليهما ، وحاضرين فقطً في الذهن NOETA ، وهما في الواقع متطابقان منطقياً[٢٧] .

زبدة القول : اذا كانت الرابطة المنطقية تفصح عن نفسها دوماً برابطة بين وقائع تعاينها الحواس وتنطق بها اللغة ، فإن هذه الرابطة بين الوقائع لا قيمة لها إلا بفضل العلية المنطقية التي تجمع بينها ؛ والقضية الشرطية تكون قيمتها اكبر كلما قاربت ان تكون قضية من النــوع الذي يتم فيــه الانتقــال من الهــوهــو الى الهــوهــو : SI[٢٨] LUCET, LUCET[٢٩] . اذن فالمثل الأعلى للجدل الرواقي هو عينه المثل الاعلى لنظرية المعرفــة ، وهو نفــاذ العقل الى الــواقعة

---

(٢٧) سكستوس : **ضد الرياضيين** ، ك ٨ ، ف ١٧٧

(٢٨) باللاتينية في النص ، والمعنى حرفياً: اذا كان النهار طالعاً ، فالنهار طالع . وهذا لغو ، ولكنه ظاهري ايضاً ، إذ أن النهار والنور لفظهما باللاتينية واحد ، والمقصود ان طلوع النهار وإشراق الضوء شيء واحد .

(٢٩) شيشرون : **الاكاديميات الاولى** ، ك ٢ ، فقرة ٩٨ .

واستيعابها بتمامها ، ولسوف نرى عما قليل كيف ان القضية الشرطية ، وهي اداة الجدل الرواقي ، مؤهلة أتم التأهيل للتعبير عن رؤية الرواقيين للاشياء والموجودات ، بحيث أن المنطق لا يمثل عندهم مجرد آلة ، وانما هو جزء من الفلسفة أو نوع من انواعها .

(٦)
طبيعيات الرواقية القديمة

الهدف الذي ترمي اليه الطبيعيات الرواقية حملنا على أن نتمثل بالخيال عالماً يهيمن عليه بتمامه العقل ، بدون اية رسابة لاعقلانية ؛ فهذه الطبيعيات لا تفسح مجالاً البتة للمصادفة والفوضى ، كما الحال لدى ارسطو وافلاطون ؛ وانما لكل شيء مكانه في النظام الكلي . وما الحركة والتغير والزمان بقرينة على عدم الكمال وعلى نقص الوجود ، كما الحال لدى المهندس الرياضي افلاطون أو عالم الأحياء ارسطو ؛ بل إن العالم المتغير والمتحرك دوماً وأبداً يكون ، في كل لحظة وآن ، في ملاء كماله ؛ « فالحركة في كل آن من آنائها فعل وليست انتقالاً الى الفعل »[٣٠] ؛ والزمان ، مثله مثل المكان ، هو لاجسمي INCORPOREL بلا جوهر وبلا ماهية ، وذلك ما دام الوجود لا يتغير ولا يدوم إلا لأنه يفعل او ينفعل بالاعتماد على قوته الباطنة وحدها . ولا وجود بالتالي لدى الرواقيين أي استعداد ، خلافاً لما عليه الحال لدى أرسطو وورثة افلاطون ، لإعلان قدم العالم بغية إنقاذ كماله ؛ فالعالم الرواقي عالم يحدث ويضمحل بدون ان تشوب كماله شائبة . وعقلانية العالم لدى الرواقيين لا تكمن ، كما من قبل ، في صورة نظام ثابت

---

(٣٠) سمبليقيوس : شرح المقولات ، ٧٨ ب ، (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٤٩٩) .

تنعكس فيه بقدر ما تسمح لها بذلك المادة ، بل في ايجابية العقل الذي يخضع كل شيء لسلطانه .

ايجابية العقل هذه ينبغي أن نفهمها في الوقت نفسه على أنها ايجابية فيزيقية وجسمانية . وبالفعل ، لا وجود في نظر الرواقيين ، كما في نظر أبناء الارض الذين قرَّعهم افلاطون في محاورة **السفسطائي** تقريعاً شديداً ، إلا للأجسام ؛ إذ أن تعريف الوجود عندهمْ هو ما يقبل الفعل او الانفعال ، والاجسام وحدها هي التي تملك هذه القابلية . و « اللاجسميات » ، التي كانوا يسمونها ايضاً المعقولات ، هي إما أوساط غير فاعلة وغير منفعلة على الاطلاق ، نظير المكان والفضاء والخلاء، وإما تلك المعاني المقولة في فعل ، أي الاحداث او المظاهر الخارجية لايجابية موجود من الموجودات ، وبكلمة واحدة ، كل ما يدور في العقل بصدد الاشياء ، ولكن ليس الاشياء ذاتها .

ما دام العقل يفعل فهو اذن جسم ؛ والشيء الذي يتأثر بفعله أو ينفعل هو ايضاً جسم ، واسمه المادة[٣١] . والمبدآن اللذان تصادر عليهما الطبيعيات الرواقية هما العامل أو العقل او الله ، والجامد او المادة التي لا صفة لها والتي تتكيف بمنتهى اللين والانقياد للفعل الالهي ، أي الجسم الايجابي الذي يفعل دوماً دون ان ينفعل ابداً ، والمادة التي تنفعل دون ان تفعل أبداً . وأول هذين المبدئين هو علة ، بل العلة الوحيدة التي اليها ترتد كل علة اخرى ، وهي علة فاعلة بحركتيها ، وثانيهما هو ما يقبل بلا مقاومة فعل هذه العلة .

هذه الدينامية، التي تبقى في أحد مبدئيها (مبدا فعل فاعل بدون انفعال) ارسطوطاليسية وفي مبدئها الآخر (مبدأ محرِّك متحرِّك أول

---

(٣١) ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٣٩ (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٣٠٠) .

ومادة شيئية مؤلفة من جسم عيني)معاكسة تماماً للارسطوطاليسية،لا يمكن أن تدرك تمام معناها إلا بمعاضدة عقيدة فيزيقية هي من أغرب العقائد التي قالت بها الرواقية ومن اكثرها لزوماً ، أعني عقيدة المزيج الكامل ؛ فمن الممكن ان يتحد جسمان بتمازجهما اصطفافاً ، مثلما تخلط الحبوب من أنواع مختلفة ؛ أو بانصهارهما معاً كما في السبيكة المعدنية ؛ لكن من الممكن ايضاً ان يتمازجا تمازجاً كاملاً ، بحيث يمتد واحدهما عبر الآخر دون ان يفقدا شيئاً من جوهرهما ومن خواصهما ، بحيث يمكن الاهتداء الى الجسمين كليهما معاً في أي جزء كان من حيزهما المشترك ؛ فعلى هذا النحو يمتد البخور عبر الهواء ، والخمر عبر كتلة الماء التي يمزج بها ، ولو كانت البحر بتمامه(٣٢) . والحال أنه على هذا النحو يمتد الجسم العامل عبر الجامد ، والعقل عبر المادة ، والنفس عبر الجسم . ولا يمكن تصور الفعل الفيزيقي إلا بالنفي القاطع للاتنافذية ؛ فهذا الفعل هو فعل جسم ينفذ في جسم آخر ويكون ماخراً في كل جزء منه . وهذا ما يخلع على المادية الرواقية ذلك الطابع البالغ الخصوصية الذي يجعلها قاب قوسين أو أدنى من الروحية . فالنَفَس المادي PNEUMA الذي يخترق المادة ليبث فيها الحياة والحركة مهيأ تماماً لأن يصير روحاً محضاً .

لقد هيمنت على الكوسمولوجيا الاغريقية على الدوام صورة مرحلة او سنة كبرى متى ما انتهت عادت الاشياء الى نقطة بدايتها وكررت الى ما لانهاية دورة جديدة : وهذا يصدق بوجه خاص على الرواقيين . فقصة الكون تدور على مرحلتين متناوبتين ، في واحدة منهما يمتص الإله الاكبر او زفس ـ وهو النار او القوة الفاعلة ـ الموجودات طراً

---

(٣٢) اسكندر الافرديسي : في المزيج ، طبعة إ. برونز ، ص ٢١٦ (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٤٧٣) .

ويتمثلها في ذاته ، وفي المرحلة الاخرى يحيي ويدبر عالماً ذا نظام DIAKOMESI . وعليه ، فإن العالم كما نعرفه ينتهي باحتراق كلي يعيد كل شيء الى الجوهر الالهي ، ثم يعاود الكرة من جديد ، تماماً كما كان من قبل ، بأشخاصه أنفسهم وأحداثه نفسها ؛ انه عود أبدي دقيق صارم ، لا يترك مجالاً لأي ابتكار او اختراع(٣٣) .

ما الطبيعيات أو الكونيات إلا تفصيل هذه القصة : فمن النار الاولية (وينبغي أن نتصورها لا على أنها شبيهة النار المدمرة التي نستعملها على الارض ، بل بالاحرى على أنها الألق الوضيء للسماء) تتولد ، عبر سلسلة من الاستحالات ، العناصر الاربعةجميعها : فجزء من النار يستحيل هواء ، وجزء من الهواء يستحيل ماء ، وجزء من الماء يستحيل تراباً ؛ وبعد ذلك يولد العالم لأن نَفَساً نارياً أو بنوما إلهية قد نفذ الى الرطب . وبكيفيةٍ تدعنا النصوص المتاحة لنا في حيرة وعدم يقين من أمرها تتولد من هذا الفعل جميع الموجودات المفردة المترابطة فيما بينها في عالم واحد ، ولكل موجود منها صفته الذاتية IDIOS POION ، فرديته غير القابلة للاختزال ، التي تدوم ما دام هو ؛ وما هذه الفرديات ، فيما يظهر ، إلا شذرات من البنوما الاولى ، وذلك ما دام تولد موجودات جديدة من التراب أو من الماء منوطاً إما بالمقدار من النَفَس (البنوما) الذي احتفظ به في تكوين الاشياء ، وإما ، في حالة الانسان ، بشرارة نزلت من السماء لتكوِّن روحه .

من الفعل المتضافر لهذه الآحاد او الأفراد يتكون نظام العالم الذي نعاينه ، وهو نظام محدود بفلك الثوابت ، مع السيارات التي تطوف بحركة ارادية وحرة في الفضاء ، والهواء المعمور بكائنات حية

---

(٣٣) آرنيم ، م ٢ ، الاعداد ٥٩٦ الى ٦٣٢ : وعلى الاخص الاسكندر ، شرح التحليلات ، طبعة والز ، ص ١٨٠ ، ٢١

لامنظورة أو جن ، والارض المثبّتة في المركز . بيد ان نظام مركزية الارض هذا لا يشبه إلا في ظاهره فحسب الانظمة التي أخذنا بها علماً لحد الآن . وباديء ذي بدء فإن علل وحدة الكون ليست واحدة . يقول أبروقلوس : « يقيم افلاطون وحدة الكون على وحدة نموذجه ؛ ويقيمها أرسطو على وحدة الهيولى وتعين المحال الطبيعية ؛ ويقيمها الرواقيون على وجود قوة موحِّدة للجوهر الجسمي»(٣٤) . فإن يكن العالم واحداً ، فذلك لأن أجزاءه تتماسك بقوة النَفَس او النَفْس النافذة فيه ، ولأنه يحوز توتراً TONOS يشابه ذاك الذي يحوزه بصورة مصغرة كل كائن حي ، بل كل موجود مستقل ، أياً ما كان ، بحيث يحول دون تشتت أجزائه : وهذا التوتر ، أي حركة الذهاب والاياب من المركز الى المحيط ومن المحيط الى المركز ، هو الاساس في وجود كل موجود . من هنا كانت لاجدوى المثال الافلاطوني والمحل الطبيعي الذي قال به أرسطو ؛ فالله يحتوي العالم بالقوة التي فيه ، وهذه القوة هي في الوقت نفسه تعقل وعقل . وهذا ما يترتب عليه ان العالم يمكن ان يوجد في وسط فراغ لامتناهٍ ، دون خشية التشتت ، بدون ان يكون فيه هو نفسه بالمقابل أي فراغ ؛ إذ لا وجود لأي محل طبيعي غير ذاك الذي تختاره القوة لنفسها . ثم انه « اذا كان العالم محتوى من قبل نفس واحدة ، فمن الضروري ان يكون تجاذب بين الاجزاء التي يتألف منها ؛ وبالفعل ، إن كل حيوان ينطوي في داخل ذاته على تجاذب من هذا القبيل ، بحيث أننا اذا ما عرفنا تناظم بعض أجزائه امكننا أن نعرف بوضوح تناظم الاجزاء الاخرى ... فإن كان هذا واقعاً ، استطاعت الحركات نقل تأثيرها رغماً عن المسافات ؛ إذ أن الحياة واحدة ، وهي تنتقل من العوامل الى الجوامد »(٣٥) . هذا التجاذب العام لعالم « كل

(٣٤) شرح محاورة تيماوس . ١٣٨ هـ .

(٣٥) أبروقلوس : شرح محاورة الجمهورية ، ك ٢ ، ص ٢٥٨ ، طبعة كرول .

شيء فيه يأتلف » يميز تمييزاً باتراً عالم الرواقيين عن عالم أرسطو المتراتب هرمياً ؛ فعالمهم أشبه بجسم كروي ؛ والارض وكل ماعليها من سكان تتلقى التأثيرات السماوية ، وهذه لا تقتصر في آثارها العامة على فصول السنة ، بل تطال حتى المصير الفردي لكل انسان ، على ما يبين علم التنجيم الذي عرف ، ابتداء من القرن الثالث ، انتشاراً عظيماً وقبل به بتمامه الرواقيون . ومن جهة اخرى ، وباستحالة معاكسة لتلك التي أنتجت العناصر ، تولّد الفيوض الجافة الصادرة عن التراب والفيوض الرطبة المنبثقة عن الانهار والبحار مختلف أنواع الشهب والنيازك وتكون بمثابة غذاء للسيارات . وتتسم فلكيات الرواقيين أخيراً ، وبناء على ما تقدم ، بسمة خاصة : فهم يضربون صفحاً تاماً عن علم الفلك الرياضي وينفضون أيديهم من الكرويات أو افلاك التدوير التي تخيلها من تخيلها كيلا يسلّم إلا بوجود حركات دائرية أو متناظمة في السماء ؛ فكل سيارة من السيارات ، وهي عبارة عن نار متكاثفة ، تسير من الآن فصاعداً في مسارها الخاص ، الحر والمستقل ، بتوجيه من نفسها الذاتية ؛ وإن لفي السماء حركات غير متناظمة ؛ وحركاتها الدائرية والمتنوعة هي الدليل بالذات على حيويتها[٣٦] . ومن جهة أخرى ، فإن موقع الارض في المركز يتحدد بأسباب دينامية ، وذلك إما بحكم انضغاط الارض من كل جانب بالهواء ، مثلها مثل حبة الذرة التي اذا ما وضعت في مثانة منفوخة بقيت ثابتة في المركز ، وإما لأن ثقل الارض ، على صغرها ، يعادل ثقل بقية الكون ويوازنه[٣٧] .

تلكم هي نظرية مركزية الارض التي قال بها الرواقيون ، وهي عندهم ، بخلاف حالها عند افلاطون الذي ما كان ليماري في أنها مجرد

---

(٣٦) آخيلس : ايساغوجي ، ف ١٢ (آرنيم ، م ٢ ، ٦٨٦) .
(٣٧) آرنيم ، م ٢ ، العددان ٥٥٥ و ٥٥٧ .

فرض رياضي ، عقيدة ثابتة ووثيقة الصلة بسائر معتقداتهم . أفما كان اقليانتس يرى أنه كان يخلق بالاغريق ان يستاقوا ارسطارخوس الساموسي للمثول امام القضاء بتهمة الكفر لأنه قال بحركة الارض ؟[٣٨] وبكلمة واحدة : ان العالم نظام إلهي ، أجزاؤه كلها موزعة توزيعاً إلهياً . « إنه جسم كامل ؛ لكن أجزاءه غير كاملة ، لأنها على صلة بالكل ولا وجود لها بحد ذاتها »[٣٩] . ان كل ما في العالم هو من نتاج العالم .

إن نظام أشياء العالم هذا ليس أزلياً : فتفنيداً للمشائين الذين كانوا يقولون بقدم العالم احتج زينون بالمشاهدات الجيولوجية التي تدلنا على أن التربة قيد التسوية باستمرار وأن البحر في انسحاب وتراجع ؛ فلو كان العالم قديماً ، لكان مفروضاً بالارض ان تكون مسطحة وبالبحر ان يكون زال واختفى ، ناهيك عن أننا نعاين جميع أجزاء الكون وهي تفسد ، بما فيها النار السماوية التي تحتاج الى الاقتيات بالغذاء ؛ فكيف اتفق والحال هذه أنها لم تتقوض وتتهدم في جملتها ؟ ثم اننا نتبين اخيراً ان الجنس البشري ليس سحيق القدم ، والدليل على ذلك ان الكثير من الفنون والصنائع التي لا غناء له عنها والتي ما كان لها ان ترى النور إلا معه لا تزال في بدايتها وأول عهدها[٤٠] .

لقد رأينا كيف كان حدوث العالم ؛ اما نهايته ، المتطابقة مع نهاية السنة الكبرى والمتحددة برجوع السيارات الى مواقعها الاولى ، فستكون عبارة عن احتراق كلي أو ذوبان الاشياء والموجودات طراً في

---

(٣٨) بلوتارخوس : **عن الوجه الذي في القمر** ، ف ٦ .

(٣٩) بلوتارخوس : **تناقضات الرواقيين** ، ف ٤٤ .

(٤٠) فيلون الاسكندري : **في لافسادية العالم** ، ف ٢٣ ، ٢٤ (آرنيم ، م ١ ، العدد ١٠٦) .

النار.ويسمي زينون وكريزيبوس هذا الاحتراق تطهيراً للعالم،ملمحين بذلك الى أن بيت القصيد الرجوع ، كما في الطوفانات او العواصف النارية التي تزخر بها الاساطير السامية ، الى حالة الكمال . ويحرص كريزيبوس على ان يبين أن هذا الاحتراق لا يعني موت العالم ؛ إذ أن الموت افتراق النفس والجسم ؛ والحال أن « نفس العالم لا تفترق [في الاحتراق الكلي] عن جسمه ، بل تكبر وتعظم بصورة متصلة على حسابه ، إلى أن تمتص المادة بأسرها » . وذلكم تغير موافق للطبيعة ، لا انقلاب عنيف .

زبدة الكلام ، ليس الكون تحقيقاً ناقصاً واحتمالياً ومتقلقلاً لنسق رياضي ما ؛ وانما هو نتيجة علة فاعلة بموجب قانون حتمي ، بحيث يستحيل أن يقع أي حدث من الاحداث إلا كما وقع فعلياً . فالله ، ونفس زفس ، والعقل ، وضرورة الاشياء أو حتميتها ، والناموس الالهي ، واخيراً القدر : كل ذلك عند زينون واحد(٤١) . وما نظرية القدر EIMAPMENE إلا تعبير واضح عن هذه العقلانية المتكاملة التي نلتقيها لدى الرواقيين . فالقدر ، الذي كان في أول الامر في الفكر الاغريقي تلك القوة اللاعقلانية التي تقسم للناس حظوظهم ، يغدو ذلك « العقل الكلي الذي بموجبه وقعت الاحداث الماضية وتقع الاحداث الحاضرة وستقع الاحداث المستقبلة»(٤٢)، ذلك العقل الكلي ، أو ذكاء زفس أو إرادته ، الذي يأمر الافعال كلها ، سواء منها الافعال التي تدمغ بأنها مخالفة للطبيعة ، من مرض أو تشويه ، أو الافعال التي توصف بأنها موافقة للطبيعة ، مثل الصحة . فكل ما يقع موافق للطبيعة الكلية ، ونحن لا نتكلم عن أشياء مخالفة للطبيعة إلا إضافة

(٤١) لاقتانسيوس : **في الحكمة الحقة** ، ف ٤ (آرنيم ، م ١ ، العدد ١٦٠) .
(٤٢) ستوبيوس : **المنتقيات** (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٩١٣) .

الى طبيعة موجود جزئي منفصل عن الكل .

لا يجوز لنا أن نخلط بين هذا القدر وبين حتميتنا العلمية . فهو لم يتأدَّ بالرواقيين الى القول بشيء يشبه علومنا في القوانين ، ونحن لا نقع على شيء من هذا القبيل إلا في مذاهب مختلفة أشد الاختلاف عن الرواقية ، وعلى سبيل المثال في مذاهب الشكاك . ذلك ان الضرورة العلية ، كما نفهمها نحن ، هي ضرورة علاقة ، والعلاقة لا تحدد سلفاً عدد الظاهرات التي يمكن أن تندرج فيها ؛ أما قدر الكون بالمقابل فأشبه بقدر الشخص ؛ فهو قدر موجود مفرد ، هو الكون ، له بداية وله نهاية ؛ اذ كما قال مؤلف متعاطف مع الرواقيين في كتاب منسوب الى بلوتارخوس[٤٢] : « لا القانون ، ولا العقل ، ولا أي شيء إلهي يمكن ان يكون لامتناهياً » . وهذا التصور يساند بحجته لا علوماً حقيقية نظير الفلك أو الطب فحسب ، بل كذلك جميع ضروب العرافة والتنجيم والتكهن بالمستقبل عن طريق تعبير الرؤى ، الخ ، وهي علوم كان للرواقيين بها ولع وكتب فيها كريزيبوس وديوجينس البابلي مجلدات سميكة حفظ لنا شيشرون شذرات منها في كتابه **في العرافة** .

بكلمة واحدة ، ليس القدر بحال من الاحوال ترابط العلل والمعلولات ، وانما هو بالاحرى العلة الوحيدة التي هي في الوقت نفسه الرابطة بين العلل ، بمعنى أنها تحتوي في وحدتها جميع الاصول البذرية التي منها ينمو ويتطور كل موجود جزئي . هذا العالم المترابط ، المؤلف من *LOGOI* او عقول ، يؤلف بدوره كوناً من قوى أو ، اذا شئنا، من أفكار إلهية فاعلة تقوم مقام عالم المُثُل الافلاطوني . والعقول الرئيسية بين هذه اللوغوي LOGOI ، أي تلك التي تحكم ظاهرات الارض أو البحر ، هي الآلهة الشعبية التي تتكلم عنها

---

(٤٢) بلوتارخوس الكاذب في القدر ، ف ٣

الاساطير ، نظير هستيا(٤٤) او بوسيدون(٤٥) ؛ ويأخذ الرواقيون على عاتقهم تفسير أدق تفاصيل الاساطير الشعبية تفسيراً مجازياً ، باعتبارها رموزاً الى وقائع طبيعية ، بالاستناد الى مذهب في التأويل حفظ لنا خطته(٤٦) رواقي من عصر اوغسطس ، هو قورنوتوس(٤٧) .

بيد أن هذه القَدَرية كانت تصطدم ، حتى من داخل المدرسة ، بصعوبة ، إذ كانت تنفي في الظاهر الايمان بالحرية الانسانية . وقد حفظ لنا شيشرون جزءاً من المحاجَّة الشاقة التي كان يتكلفها كريزيبوس للتوفيق بينهما(٤٨) . إذ كيف يمكن للفعل الحر ان يكون في الوقت نفسه متعيناً بالقدر ؟ على هذا النحو وضعت المسألة ، لأنه ليس المطلوب بحال من الاحوال كف يد القدر عن أي شيء في الوجود ؛ ويجد كريزيبوس للمسألة حلاً بتمييزه بين عدة انواع من العلل : فكما ان حركة دوران الاسطوانة يفسرها لا الدفع الخارجي وحده ، وهو ما يسمى بالعلة المقدَّمة ، بل كذلك شكل الاسطوانة ، وهو العلة الكاملة أو الرئيسية ، كذلك فإن الفعل الحر ، نظير التصديق ، يفسره لا التمثل المحيط الذي هو علة مقدمة ، وانما مبادرة العقل الذي يستقبل هذا التمثل . وهكذا يصور هذا الحل الامور كما لو أن قدرة القدر لا تطال سوى الظروف الخارجية أو الاسباب الموجبة لأفعالنا .

---

(٤٤) إلهة الموقد : « م » .
(٤٥) إله البحر . « م » .
(٤٦) من أمثلة هذا التأويل قول الرواقيين إن الإله زفس سمي كذلك لانه خالق الحياة ، واسمه ZEUS مشتق من ZEIN اي يحيا، ويسمى اثينا لانه من الأثير ، وهيرا لانه من الهواء ،وهفائستوس لأنه من النار ، وهكذا دواليك . « م » .
(٤٧) قورنوتوس . **مختصر الثيولوجيا الاغريقية** ، طبعة لانغ ، ١٨٨١ .
(٤٨) شيشرون : **في القدر**، الفقرة ٣٩ .

(٧)
الالهيات الرواقية

ان الايقاع التناوبي للعالم ضروري لفهم الثيولوجيا الـرواقية وتقييمها . فكثيراً ما تُردد بصددها كلمة المحايثة وحتى الحلولية ، ولم يمسك الكتاب المسيحيون عن الهزء من ذلك الإله الحاضر في أجزاء الكون كافة مهما استدقت ؛ ولا مرية ايضاً في ان العالم مصنوع من مادة الله وفيها ينحل . لكن لا تجوز إساءة استخدام فكـرة صحيحة ؛ فالحق ان الرواقية تنطوي على بذور تصور عن التسامي الالهي ، ولكن الحق أن هذا التسامي من طبيعة مغايرة تماماً لتسامي إله افلاطون أو إله أرسطو . ولنلحظ بالفعل ان تسامي اللّه يقترن لدى ارســطو أو لدى الافلاطونيــين بالقول بقدم العالم ؛ فالافلاطونيون لا يملون من تكرار القول بأن الله لا يمكن تصوره إذا لم يكن هو فاطر العالم منذ الازل ؛ فالوجود الفعلي والراهن للعالم هو أحد وجوه الكمال الالهي أو أحد شروطه . والأمر غير ذلك لدى الرواقيين : فبفعل الاحتراق الكلي ينعم إلههم الاسمى زفس بحياة مستقلة الى حد ما عن العالم ؛ إذ « متى ما كفت الطبيعة عن الوجود ركن إليها وأسلم نفسه لافكاره وحدها »[٤٩] . ومن جهة اخرى ، لئن تصور الرواقي الله قوة مباطنة للاشياء ، « ناراً صانعة تعمل دواماً في توليد الاشياء » ، أو «عسلاًيسيل عبر الاشعة » ، فإنه يخاطبه مع ذلك باعتباره كائناً تتجسد فيه العناية الالهية ، أباً للبشر ومدبر كل ما في الوجود لصالح الموجودات العاقلة ، « كائناً كلي القدرة ، قائداً للطبيعة ، يحكم كل ما في الوجود بالناموس ، ويصدع بأمره كل ذلك العالم الذي يدور حول

---

(٤٩) سنيكا : رسائل إلى لوقيليوس ، ف ٩ ، ١٦ .

الارض ، فيذهب حيث يأخذه مسْلِماً له بملء الطواعية قياده »[٥٠] .
وقد نوه الكتاب المسيحيون بهذا الضرب من النزاع الداخلي في تصور الرواقيين عن الله ، فقال اوريجانوس[٥١] : « على الرغم من أنهم يقولون إن الكائن السماوي هو من نفس جوهر الوجود الذي يسوسه ، فإنهم يقولون مع ذلك انه كامل ومغاير لما يسوسه » .

ان يكن إله ارسطو والافلاطونيين هو الإله المتسامي لثيولوجيا ذات طابع علمي ، فإن إله الرواقيين هو موضوع تقوى ذات طابع إنساني . أفلم يسلموا ، بل ألم يجهروا بإيمانهم بجميع الأصول التي يعزو الورع الشعبي فكرة الآلهة إليها ؟ ألم يقولوا بإبصار الشهب والنيازك وبنظام الكون ، وبوعي القوى النافعة للانسان والضارة به ، وهي قوى مجاوزة لنا ؟ألم يسلموا أيضاً بوعي القوى الداخلية المباطنة لنا والتي توجهنا ، نظير هوى الحب أو شهوة العدل ؟ ثم ألم يؤمنوا أخيراً بأساطير الشعراء وبذكرى الابطال البررة ؟ وفي هذا الخط نفسه تندرج أدلتهم على وجود الآلهة ، وهي أدلة تنهض على ضرورة التسليم بوجود مهندس معمار للعالم ، بوجود عقل مماثل لعقل البشر وانما أعلى منه . وكل هذه الثيولوجيا الشعبية تفترض علاقات مباشرة وخاصة بين الله والبشر ، بينما لا تتناول الثيولوجيا الارسطوطاليسية أو الافلاطونية سوى علاقة الله العامة بنظام العالم ، لا العلاقة الخاصة بالانسان . والعالم هو في المحل الاول « مقام الآلهة والبشر والاشياء التي تُصنع برسم الآلهة والبشر » . وبصدد هذه النقطة الاخيرة نعلم كم غالى الرواقيون ـ الى حد السخف ـ في القول بغائية خارجية ، فعزوا مثلاً الى البراغيث وظيفة ايقاظنا من نوم ثقيل ، والى الفئران وظيفة

---

(٥٠) اقليانتس : تسبيحة لزفس (آرنيم ، م ١ ، العدد ١٥٣٧ .
(٥١) حول انجيل يوحنا ، ك ١٣ ، ف ٢١ .

إجبارنا على السهر على حسن ترتيب امورنا وحوائجنا(٥٢) .

لقد انقاد كريزيبوس ، بسائق من نقد أخصامه له ، الى بناء نظرية في العدالة الالهية او ثيوديقا THÉODICÉE ، هي في الأصل على جانب من الضعف ، لتفسير وجود الشر في العالم . وقد اعتمد حجتين في بيان ضرورة الشر لبنية الكون ، فقال : « لا أسخف من الاعتقاد بأن الخيور كان يمكن ان توجد ، لو لم توجد في الوقت نفسه شرور ؛ ذلك ان الخير ضد الشر ، ولا وجود للضد إلا بضده » . وكانت حجته الثانية ان الله يريد بطبيعة الحال الخير ، وذلك هو قصده الأول ؛ ولكن ما كان له ان يصل اليه إلا اذا لجأ الى وسائل قد لا تكون بحد ذاتها براء من المحاذير . فرقّة عظام القحف ، الضرورية لبدن الانسان ، لا تخلو من خطر على سلامته . والشر في هذه الحال رفقة لازمة للخير . وثمة حجة ثالثة تُستشف من خلال العبارة التي وردت في تسبيحة اقليانتس لزفس : « لا شيء يحدث بدونك ، خلا الأفعال التي يرتكبها الاشرار في جنونهم » . فالشر الاخلاقي أو الرذيلة مرده هنا الى حرية الانسان في ثورته على الناموس الالهي ، على حين أن مرده في الحجة الاولى الى ضرورة توازن متناغم : وهذان تفسيران متناقضان ما استطاع الرواقيون قط ان يختاروا بينهما(٥٣) .

---

(٥٢) انظر آييتيوس : آراء الفلاسفة ، ك ١ ، ف ٦ ؛ شيشرون : **في طبيعة الآلهة**، ف ٢٥ ، ٢٦ ، ك ٢ ، ف ٢٦ ؛ ستوبيوس (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٥٢٧) ؛ بلوتارخوس : **تناقضات الرواقيين** ، ص ١٠٤٤ د .

(٥٣) آرنيم ، م ٢ ، العدد ١٠٦٩ .

(٨)
نظرية الرواقية القديمة في النفس

ان نظرية النفس الفردية لدى الرواقيين ، مثلها مثل نظرية نفس العالم ، عقلانية ، دينامية ، روحية . فهم ينفون وجود النفس في النبات ولا يقرون بها إلا للحيوان ؛ ثم انهم ، من جهة اخرى ، ينكرون العقل على الحيوان إنكاراً باتاً ، فيحفظون بذلك للانسان سمو مكانته . فبادىء ذي بدء لا وجود للنفس إلا حيثما وجدت حركة تلقائية مشتقة من نزوع يطلقه تصور . فالتصور والنزوع هما الملّكتان المترابطتان اللتان يحوزهما الحيوان وحده دون النبات .

وبالمقابل ، ليس للحيوان عقل بتاتاً ؛ فالافعال الغريزية ، العقلية في الظاهر ، التي تزخر بها تصانيف هواة جمع المشاهدات (نظير مؤلَّف **في الحيوان** لفيلون الاسكندري المتعاطف مع الرواقية ، أو مؤلَّف **في ذكاء الحيوان** لبلوتارخوس) ، والتي تنم عن صداقة أو عداوة او سياسة في التعامل ، لا تفترض وجود أي عقل فيها ، وانما هي مشتقة من العقل الكلي ، المبثوث في كل موضع من الطبيعة .

ان العقل الجزئي الخاص بالنفس الانسانية يكمن في التصديق الذي يربط بين التصور وبين الميل او النزوع ؛ فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن ايجابية النزوع لا تتولد مباشرة من التصور ، وانما بعد ان تكون النفس محضت التصور بطوع إرادتها موافقتها أو تصديقها ؛ وكل تأب من قبل النفس يمنع الفعل .

يطلق الرواقيونَ اسم الجزء المسيطر أو القائد من النفس ، أو كذلك التفكير ، على ذلك الجزء الذي يحدث فيه التصور والتصديق والنزوع ؛ وهم يتصورون هذا الجزء في صورة نَفَس ناري متموضع في القلب . ومنه تفيض سبعة أنفاس نارية : فخمسة أنفاس منها تمتد في الاعضاء حيث تستقبل الانطباعات الحسية وتنقلها الى المركز ؛ والنفَس

السادس هو نفس الصوت الذي ينتشر عبر الاعضاء الصوتية ؛ والسابع هو النفَس المولِّد الذي ينقل الى المولَّد شذرة من نفْس الأب . وما هذه الانفاس بأجزاء تابعة ، وانما هي بالأحرى النفْس القائدة نفسها في انتشارها عبر الجسم(٥٤) .

أما بصدد أصل هذه النفس فقد افترض الرواقيون القدامى ان النفَس الناري المنقول عن الأب لم يكن في أول الأمر نفْساً ، وانما يتيح للجنين ان يحيا حياة النبات ؛ ثم في لحظة الميلاد يبرد النفَس الناري بفعل الهواء (يفترض الرواقيون أن جزءاً من الهواء الدالف الى الرئتين عن طريق التنفس يستقر في البطين) ويقسو ويصلب كالحديد المسقى ويصير هو نفْس الحيوان(٥٥) . يلوح اذن ان الرواقيين قبلوا بذلك المذهب الذي سمي في زمن لاحق المنقولية TRADUCIANISME . ومن العسير أن نعرف الى من ينبغي ان نرجع المذهب المعاكس عن أصل النفس ، وهو مذهب يرى في النفْس بضعة من الاثير الالهي ويعلي بالتالي من امتياز الانسان ، وقد قال به الرواقيون المتأخرون من عصر الامبراطورية . وعلى كل حال فإن النفْس البشرية عقل محض ، ومن العسير أن نتصور كيف يمكن للرذيلة والضلال ان يشقا لنفسهما منفذاً اليها .

(٩)
اخلاق الرواقية القديمة

بهذا التصور عن القدر والله والنفس ترتبط القواعد المحددة لسلوك الحكيم .

---

(٥٤) بصدد الخلاف حول هذا الموضوع بين اقليانتس وكريزيبوس ، انظر سنيكا : رسائل الى لوقيليوس ، ف ١١٣ ، ٢٣ .

(٥٥) بلوتارخوس : **تناقضات الرواقيين** ، ف ٤١ (آرنيم ، م ٢ ، العدد ٨٠٦) .

وسوف نتبع ، في عـرضنا لهـذه الاخلاق ، الخطـة التي كان ديوجينس اللايرتي (ك ٧ ، ف ٨٤) أشار الى أنها هي عينها خطة كريزيبوس وورثته وصولاً الى بوسيدونيوس .

ينطلق منظر الاخلاق من ملاحظة النوازع ORMAI كما يشاهدها لدى الانسان منذ لحظة ميلاده أو طرداً مع ظهورها وتـجليها ؛ وهذه النوازع ، كما يتم تلقيها من الطبيعة ، غير قابلة لأن تفسد . والحال ان النزوع الأول يحفزنا على ان نصون انفسنا بأنفسنا ، وكأن الطبيعة عهدت بنا الى أنفسنا ، إذ أعطتنا من البدء الحس أو الوعي بذواتنا (فهذا النزوع لا يقبل انفصالاً عن معرفة الـذات وليس سابقـاً عليها) .

في متاح الكائن الحي إذن ، من البدء ، وسيلة لتمييز ما هو موافق للطبيعة مما هو مخالف لها ، وموضوعات هذه الميول الاولى تسمى الاشياء الاولى الموافقة للطبيعة ، وهي الصحة وهناء العيش وكل ما يمكن أن يخدمهما . بيد أن هذه الموضوعات لا تستأهل بعد اسم **الخيور** ؛ ذلك ان الخير مطلق بطبيعته ؛ فهو ما يكفي ذاته بذاته ويمكن ان يقال له النافع . وقد أبى الرواقيون التسليم بخير نسبي ، خلافاً لأرسطو الذي قال بخير الطبيب وبخير المهندس المعمار ، الخ ؛ فالاشياء الموافقة للطبيعة التي تكلمنا عنها ما هي بخيور نظراً الى أنها مضافة الى الكائن الحي . وما من سبيل الى تصور الخير إلا بإنشاء عقلي[٥٦] . فنحن ندرك معنى الخير حينما نتفكر في العلة العـامة لتصديقنا التلقائي لنوازعنا وحينما نقارن هذه النوازع بعضها ببعض . وقد كان تصديقنا التلقائي ، في مطلع الحياة ، تصديقاً مبنياً منذ ذلك الحين على العقل ، بل كان تصديقاً من قبل العقل ، وذلك لأنه كان

---

(٥٦) شيشرون . في الغايات ، ك ٣ ، فقرة ٧٢ .

يرمي الى المحافظة على موجود أنتجته الطبيعة ، أي القدر أو العقل الكلي . غير أن معنى الخير ينبثق بنوع ما عن عقل من الدرجة الثانية يتحرى عن الدافع الدفين لتعلقنا بذواتنا في ما للطبيعة الكاملة ، التي نحن جزء منها ، من إرادة في صون نفسها . لهذا فإن لهذا الخير ، الذي يعاين الطبيعة الكلية ، قيمة لا تضاهيها إطلاقاً قيمة الموضوعات الأولية للنزوع ، أي الموضوعات التي تتصل بطبيعتنا الخاصة، والجزئية ليس إلا . ولا سبيل الى الفوز بهذا الخير بمراكمة الغايات الاولى ، وكأنه لا يعدو ان يكون ، مثلاً، اجتماع الصحة والثروة والغايات الاخرى التي من هذا القبيل في أعلى درجاتها ؛ فهذا الخير من طبيعة اخرى ، لا من كمية اكبر.

الدليل على ذلك ان المديح لا يكال لا للصحة ، ولا للغنى ، وانما يختص به الخير ، وقفاً عليه دون سواه . صحيح ان الناس لا يسلمون كلهم بأن الخير حقيق بالمديح بحد ذاته، حتى إن أرسطو ،مثلاً، يميز الفعل الفاضل ، وهو وحده الحميد والجدير بالثناء ، من الخير أو من السعادة التي في سبيلها يُنجز ذلك الفعل الفاضل ؛ غير أن إعمال الفكر من شأنه ، في الحقيقة ، أن يؤكد لنا عكس هذا الرأي ؛ ذلك أن « الخير موضوع للإرادة ؛ وهذا الموضوع هو ما فيه يكون رضانا عن انفسنا ؛ وما فيه يكون رضانا عن أنفسنا حميد »[٥٧] . ولئن أصاب ارسطو حين قال مع عامة الناس إن الفعل المستقيم والجميل هو وحده الحميد ، فإن هذا القول يستلزم استكمال القياس المركب المشار اليه أعلاه على النحو الآتي : « الحميد مستقيم ، اذن وحده المستقيم خير » . واننا لنلمس ، خلف هذا الجدل الجاف ، ذلك التعديل العميق

---

(٥٧) كريزيبوس ، نقلاً عن بلوتارخوس : **تناقضات الرواقيين** ، ف ١٣ (آرنيم ، م ٣ ، ٢٩) .

الذي طرأ على الاخلاق والذي لا يقر بصفة الخير إلا لما كان قابلاً للتحقيق بملء ارادتنا دون ان يقيم اعتباراً لموضوع نوازعنا بحد ذاته .

الفضيلة والخير شيء واحد إذن : فكلاهما نفيس ، حميد ، نافع ، بل ضروري لا غنى عنه ؛ والخير أو السعادة لا يعودان لدى الرواقيين هبة إلهية تضاف الى الفضيلة إضافة . وعليه ، ليس للفضيلة أي موضوع خارجي تشرئب اليه ؛ وانما عند نفسها تقف ؛ وهي لذاتها مشتهاة؛وقيمتها لا تستمدها من الغاية التي توصل اليها،وذلك ما دامت هي نفسها هذه الغاية.وخلافاً للفنون الاخرى لا تلتفت الفضيلة نحو غاية خارجية ، وانما كل التفاتها الى ذات نفسها (IN SE TOTA CONVERSA)[٥٨] ؛ وبالمقابل فإنها ، بخلاف الفنون الاخرى ، غير قابلة للتقدم ؛ فهي من الوهلة الاولى كاملة وتامة بأجزائها قاطبة .

لهذا كانت الفضيلة ، علاوة على كونها داخلية ومباطنة ، استعداداً ثابتاً ومتوافقاً مع ذاته . وانما على هذا الثبات وهذا التطابق الدائم مع العقل أطلق زينون اسم الحصافة أو الحكمة PHRONESIS . وان تكن ثمة فضائل اخرى ، فما هي في نظره إلا وجوه من الفضيلة الاساسية ؛ فالشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله ، والعفة هي الحكمة في اختيار الاشياء ، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . على هذا النحو نتبين كم يتحاشى زينون[٥٩] الفصل بين الفضائل والتفريق بينها،نظير ما كان يفعله أرسطو حينما ميز

---

(٥٨) ستوبيوس : **المنتقيات** (آرنيم ، م ٣ ، ٢٠٨) ' شيشرون : **في الغايات** ، ك ٣ ، فقرة ٣٢ .

(٥٩) بلوتارخوس : **في الفضيلة الخلقية** ، ف ٢ .

لا بين فضائل الرجل والمرأة فحسب، بل كذلك بين فضيلة الغني وفضيلة الفقير . فأي تمييز من هذا القبيل لا يعود وارداً متى ما صارت الفضيلة هي العقل الكلي . فالله نفسه ليس له من فضيلة غير تلك التي للانسان . ولربما ألح اقليانتس اكثر من معلمه على الوجه الايجابي لهذا العقل حينما عـرَّف الفضيلة الـرئيسية بأنها توتر TONOS ، هو الشجاعة ان كان الاحتمال هو المطلوب ، والعدالة ان كان التوزيع هو بيت القصيد . ويعود كريزيبوس الى الاخذ بالنزعة العقلية الزينونية ويأبى ان يرى في التوتر شيئاً آخـر سوى مصاحبـة الفضائل التي هي بحد ذاتها علوم ، باعتبار ان الحكمة هي علم الاشياء الواجب فعلها أو الامتناع عن فعلها ، علم الاشياء الواجب احتمالها أو الامتناع عن احتمالها ، وهكذا دواليك ؛ بيد أنه سلَّم بتعدد الفضائل ، وان بمعنى مغاير لذاك الذي قال به ارسطو ، وذلك ما دامت عروة وثقى تربط بين هذه الفضائل ؛ فمن حاز فضيلة حاز الفضائل طراً ؛ لكن هذا لا ينفي ان كل فضيلة تُمارس في حقل خاص من حقول الفعل وأنه ينبغي تـعلمها على حدة[٦٠] .

ان الانتقال من حالة البراءة الاولى ، حيث تكون النوازع كلها مستقيمة ، الى الحالة التي تنوب فيها الارادةُ المتبصرة والفضيلة مناب النوازع ، لا يتم بمثل ذلك اليسر الذي قد يوحي به عرضنا هذا . فالمرشحون للحياة الفاضلة والتائقون اليها هم من الفاسقين لا من الابرياء ؛ والنوازع الاولى لا تـدوم ،بل تنحرف أو تشط وتغلو ، وعلى الاخص تحت تأثير الوسط الاجتماعي الذي يفسد الطفل ، وتتحول الى انفعالات وأهواء ، من قبيل الحزن أو الخوف أو الشهوة أو اللذة ، فتعـكر صفو النفس وتنهض عائقاً في وجه الفضيلة والسعادة[٦١] .

---

(٦٠) آرنيم ، م ١ ، ٥٦٣ ، و م ٣ ، ٢٥٥ ـ ٢٦١ (٦١) آرنيم ، م ٣ ، ٢٢٨ ـ ٢٣٦ .

ووجود الانفعال او الهوى يطرح على علم النفس الرواقي مشكلة هي من أعسر المشكلات حلاً : فلو كان كل جوهر النفس عقلاً ، فكيف لها ان تنطوي على جانب غير عقلي ؟ ذلك ان الانفعالات والاهواء تعاكس فعلاً العقل ، لأنها تحملنا على أن نشتهي اشتهاءنا للخير أو على أن نصد صدودنا عن الشر أشياء وعن أشياء ما هي في حقيقتها بالنسبة الى الرجل الحكيم لا خير ولا شر . وما امكن لأفلاطون وأرسطو ان يتفاديا الإشكال إلا بتسليمهما بوجود جزء أو عدة اجزاء لاعقلانـية في النفس ؛ بيد ان هذه الدعوى ، علاوة على انها تجرح نزعة الرواقيين العقلانية التامة ، تقف عاجزة عن تعليل بعض عناصر الانفعالات والاهواء . وبالفعل ، ينبغي ان نأخذ في اعتبارنا أن النزوع لدى الموجود العاقل نظير الانسان غير ممكن ما لم يمحضه تصديقه او موافقته ؛ وما يصدق على النزوع بصفة عامة يصدق على ذلك النزوع المشتط والمجاوز الحد الذي يقال له الانفعال أو الهوى ؛ فلا حزن مثلاً ما لم تصادق النفس على حكم يحكم بأننا نواجه شراً حاضراً ؛ وكل انفعال او هوى يستلزم حكماً على خير ، حاضر في اللذة ومستقبلي في الشهوة ، أو على شر ، حاضر في الألم ومستقبلي في الخشية . وليس منشأ الهوى هو وحده المنوط بالتصديق ، بل كذلك تطوره ؛ فحكماً منا بأنه من اللائق بنا ، مثلاً ، أن نحزن ، ترانا نحزن ونتأوه ونحدّ . والحال أن التصديق خاصة الكائن العاقل وحده دون سواه ؛ وأن نحس بالوجع المادي ALGOS شيء ، وشيء آخر إحساسنا بالعذاب LUPEالمنوط بالحكم بأنه شر . وعزو الانفعال الى قوة غير عاقلة ليس تفسيراً له(٦٢) .

الانفعال اذن عقل ، حكم كما يقول كريزيبوس ، لكنه « عقـل

---

(٦٢) آرنيم ، م ٣ ، ٣٧٧ _ ٤٢٠ .

لاعقلي» ،متمردٌ على العقل ، مما يستتبع على كل حال عنصراً غير قابل للإرجاع الى العقل . ويسند كريزيبيوس الى هذا العنصر أصلاً خارجياً ؛ فالعادات التي يُلقّنها الاطفال لاتقاء البرد والجوع والألم هي التي تقنعهم بأن كل ألم شر ؛ وتلكم هي الآراء التي تُردد على مسامعهم وفيما حولهم طوال فترة تربيتهم : فمن افواه المرضعات وعلى ألسنة الشعراء وفي لوحات الرسامين لا يشنف آذانهم سوى مديح اللذة والثروة(٦٣) .

على أن هذه الاحكام الخاطئة لا بد مع ذلك أن تجد لها منفذاً الى النفس ؛ والحال أنه عندما يفسر كريزيبوس غلو الميل وشطط النزوع بظاهرة مماثلة لاندفاع العدّاء الذي لا يملك أن يتوقف عن العدو ، ثم يشير الى ان الزيادة أو النقصان في انفعال نظير الحزن مستقلان الى حد ما عن الحكم المُصدَر على موضوعه ، لأن الحزن يكون أقوى وأشد عندما يكون الحكم أحدث عهداً ، فإنما يحتج بعوامل لاعقلية مباطنة للنفس . وثمة عوامل أخرى بعد ؛ فالعلة الاولية للانفعال هي « ضعف في النفس » ، والانفعال هو « تصديق ضعيف » ؛ ناهيك عن أنه تتولد عنه وقائع تتعذر مماثلتها بأحكام،مثل انقباض النفس في الحزن وانبساطها في الفرح ؛ واخيراً فإن الانفعالات التي هي بطبيعتها عابرة وغير ثابتة تنقلب الى أمراض في النفس ، مثل الطموح أو كره المجتمع ؛ وعندئذ تتأصل وتتثبت فيغدو متعذراً استئصالها(٦٤) .

دون أن ينفي الرواقيون الضلال ألحوا في الوقت نفسه على أهمية الحكم ليبينوا كم أن الانفعال منوط بنا أمره وعلينا تقع تبعته ؛ وقد

---

(٦٣) خلقيديوس : **حول محاورة تيماوس** ، ف ١٦٥ ـ ١٦٦ (آرنيم ، م ٣، العدد ٢٢٩) .

(٦٤) شيشرون : **التوسكولوميات** ، ك ٤ ، ف ١٢٥ .

سلط كريزيبوس بوجه خاص الضوء على دور أحكام اللياقة ، كذلك الظن الذي يصوِّر لنا أنه من الخير والعدل ان نسلم أنفسنا للحزن لدى وفاة قريب لنا . ولا يعلق الرواقيون آمالهم على نجاتنا من الانفعالات على مقاومة جبهية للانفعال المنفلت من عقاله ، وانما معقد رجائهم تأمل وقائي في مثل هذه الاحكام بالاستعانة بمبادىء حكيمة عاقلة .

رأينا كيف يستخلص العقل الانساني الخير والفضيلة من النوازع الفطرية . وبهذا الجهد العقلي نفسه يكتشف الانسان الغاية التي في سبيلها يأتي جميع الافعال التي يخلق به إتيانها . فأساس الحياة الاخلاقية هو نوع الاختيار العفوي الذي تحملنا عليه نوازعنا لما هو نافع من الاشياء لبقائنا ؛ فالغاية هي أن نحيا ونختار عن تبصر وبملء إرادتنا الاشياء الموافقة للطبيعة الكلية[٦٥] . وهذا في أرجح الظن ما قصد الى قوله زينون حينما عرَّف الغاية بأنها الحياة على وفاق او الحياة حسب المقتضى[٦٦] ؛ وحياة كهذه انما تعني الحياة بمقتضى العقل الذي لا يقف أمامه أي عائق . وهذا بالتأكيد ما رمى الى قوله اقليانتس وكريزيبوس لما جعلا الغاية الحياة بمقتضى الطبيعة ، أي باستخدام المعرفة العلمية بالاشياء التي تقع بحكم الطبيعة ، كما شرح كريزيبوس . هذه المعرفة العلمية هي التي تمدنا بها الطبيعيات فكل ما يحدث يحدث بقوة العقل الكلي ، او ارادة الله ، أو القدر . ومن ثم لن يكون للغاية من قوام إلا في موقف داخلي للإرادة : فكل موجود ينصاع وجوباً للقدر ؛ لكن العقل الضال يحاول أن يقاومه وان يعارض الخير الكلي بشبح خير جزئي ، من صحة أو ثروة أو شرف ؛ اما الحكيم فيقبل بالعكس عن تبصر بالاحداث التي تنجم

(٦٥) شيشرون : **في الغايات** ، ك ٢ ، ف ٣٤ ؛ ك ٣ ، ف ١٤ .

(٦٦) آرنيم ، م ٣ ، العدد ١٢ .

عن القدر ؛ وحيثما لا يساق الانسان الشرير إلا بالقوة ، يقصد الحكيم بطوع إرادته ؛ فهو يعلم أن القدر يريده أشوه أو فقيراً ، وبهذا التشويه أو الفقر يقبل . يقول سنيكا : NON PAREO DEO SED ASSENTIOR (الرسالة ٩٧) ؛ انا لا اطيع الله ، بل التزم بما قرره . ولا يقول الرواقيون بالإذعان لأنه السبيل الوحيد الباقي للانسان ، وإنما عن مسايرة ايجابية وفرحة للعالم على ما خلق عليه ؛ «يجب أن نوفّق ارادتنا مع الاحداث بحيث يأتي ما يطرأ منها موافقاً لمشيئتنا »[٦٧] . الجري على سنة الطبيعة ، الجري على سنة العقل ، الجري على سنة الله : هذا المثل الاعلى المثلث ، الذي لن يلبث أن يتفكك في زمن لاحق كما سنرى ، كان واحداً في نظر الرواقيين .

كان على الرواقيين ايضاً ان يعللوا كيف لا يبقى هذا الاستعداد داخلياً ، بل يحض على العكس على الفعل والعمل . وهذه نقطة بالغة الاهمية ، بها نبلغ الى لب الرواقية بالذات ؛ فالاخلاق الرواقية تحض على الفعل والعمل ؛ وكان مؤسسوها لا يألون جهداً في حث تلاميذهم ومريديهم على اداء وظائفهم من حيث هم مواطنون[٦٨] ؛ وفي زمن متأخر جداً عدّ ابقتاتوس تعليمه بمثابة إعداد حقيقي لشغل المناصب العمومية ، وقد أنحى باللائمة والتقريع على الفتيان الذين قد يطلبون البقاء مدة اطول مما ينبغي في ظل المدرسة : فحياة الانسان السوية هي حياته كزوج أو مواطن أو قاض . وما كان الرواقيون ليقبلوا بأي نوع من الطلاق بين الحياة التأملية والحياة العملية ، وهو طلاق كان يهدد بأن يقع وقد وقع فعلاً ، كما سنرى ، نتيجة لتعاليم أرسطو وافلاطون ؛ فمعرفة الطبيعة عندهم مدخل الى العمل .

---

(٦٧) ابقتاتوس : المباحث ، ك ٢ ، ف ١٤ ، ٧ .

(٦٨) انظر سنيكا : في وقت الفراغ ، المفتتح .

لكن لا بد أن نوضح كيف فهموا ذلك وبأي معنى : فللوهلة الاولى يلوح وكأن الاخلاق الرواقية تنطوي على صعوبة لا تذليل لها ترغمها على القول بجمود الانسان الكامل ووقوفه مكتوف اليدين ، وفي طمأنينة ، امام مجرى كل ما يقع من أحداث . وبالفعل ، يتفق رأي الرواقيين جميعاً على القول بأن كل شيء سيان ، خلا ذلك الاستعداد الداخلي الذي سموه بالحكمة، وان ما يقع لنا لا ينطوي بالنسبة الينا على خير أو شر : وهذا معناه أنه لا داعي لأن نطلب ضداً دون الضد الآخر ، كالغنى مثلاً بدل الفقر ، أو المرض بدل الصحة . ولكن لنمض قدماً في التحليل : فلو نظرنا في وضع الانسان الناقص لوجدنا أن الصحة والغنى أثمن في نظره وأعظم قيمة من المرض والفقر ، لأنهما اكثر موافقة للطبيعة أو أقدر على إشباع الميول والنوازع . أما بالنسبة الى الانسان الكامل ، فإن الصحة والمرض ليسا من منزلة واحدة وما ينشده ، أي الارادة المستقيمة أو الموافِقة للطبيعة ؛ فهذه الارادة المستقيمة مستقلة أتم الاستقلال عن أي منهما ، بل تستمر في الحالين كليهما ؛ فهي من ثم ذات قيمة لا تضاهى . لكن لا يترتب على ذلك إطلاقاً أن واحدهما لا يبذ الآخر قيمة حتى في نظر الانسان الكامل في حال المقارنة بينهما ؛ فما يميز الانسان الكامل هو أنه لا يتعلق بواحدهما بأقوى مما يتعلق بالآخر ، وعلى الأخص ان تعلقه ليس غير مشروط ؛ فهو سيختار المرض مثلاً لو علم أنه هو مرام القدر ؛ أما اذا تساوت الاشياء وتعادلت فسيختار الصحة . وبصفة عامة ، وبدون أن يريد الاشياء كما يريد الخير ، فإنه يميز بين الاشياء الموافقة للطبيعة ويعتبرها مفضولات PROEGMENA ، نظير الصحة والثروة ، وبين الاشياء المضادة للطبيعة ويعتبرها غير مفضولات APOPROEGMENA .

في وسع الرواقيين اذن ان يضعوا لائحة بالافعال اللائقة ، التي هي

أشبه بالوظائف او الفرائض للكائن العاقل ، القادر على صون حياته وحياة أقرانه ، ومن أمثلتها: العناية بالجسم ، فريضة الصداقة والبر ، الواجبات العائلية ، الوظائف السياسية . وأداء هذه الوظائف ، بدون أن يكون خيراً أو شراً،يمكن أن يكون مطلوبـاً من بني الانسان قاطبة، وعلى هذا النحو ترى النور اخلاق ثانوية،اخلاق الانسان الناقص التي هي برسم الناس جميعاً؛هذه الاخلاق العملية (الاخلاق النصحية) عرفت في زمن لاحق تطوراً كبيراً ، وبفضلها شقت الرواقية طريقها الى حياة عامة الناس . وواجبات كل من الحكيم والانسان الناقص واحدة ، بل انها متماثلة الى حد يوجب على الحكيم ، مهما يكن حظه من الكمال والسعادة ، ان يضع حداً لحياته بالانتحار إذا عاني بشطط وغلو من أشياء مناقضة لطبيعته . بيد ان سلوك كل من الرجل الحكيم والانسان الناقص ليس واحداً إلا في الظاهر ومن وجهة خارجية ؛ فحيثما ينجز الانسان الناقص واجباً عادياً ينجز الحكيم واجباً كامـلاً أو عملاً مستقيماً ، بحكم توافقه الواعي مع الطبيعة الكلية ؛ ناهيك عن أنه يعلم حق العلم أن قيمة هذا الواجب لا تعدو ان تكون شبه قيمة ، وأن ثمة حالات يتوجب عليه فيها أن يمتنع عن اداء واجباته العائلية أو السياسية(٦٩) .

ليس للواجب أو الوظيفة إذن شكل مطلق ؛ ومن هنا كان ذلك الازدهار العظيم في أدب النصائح الذي ينحي جانباً المبادىء المجردة ليفحص ويزن الحالات الفردية ، وقد يتمخض احياناً عن حذلقـة حقيقية . وبالفعل ، كانت حرية فكر الرواقيين الاوائل ازاء الواجبات الاجتماعية كبيرة بما فيه الكفاية لنجد لديهم قَسَمات تعيد إلى أذهاننا الكلبية المغالية الداعية ، مثلاً ، الى مشاع النساء(٧٠) .

---

(٦٩) انظر آرنيم ، م ٣ ، العدد ٤٩٣ (٧٠) سكستوس : **الاوصاف** ، ك ٣ ، ف ٢٠٥ .

تلكم هي النظرية الرواقية في العمل ، المسرفة في تناقضها في الظاهر . على أنه يتعين علينا ان ننتبه الى أن عدم الاكتراث بالاشياء يعبر لا عن ضعف الارادة ، بل عن قوتها ، هذه الارادة التي تقبل بالافصاح عن نفسها باختيارها فعلاً منْ الافعال ، وانما ترفض أن تُقتصر عليه وتُحد به .

لا تبارح الاخلاق الرواقية أبداً ، حتى في مبدئها ، مجال وصف الانسان الفاعل ؛ فهي لا تنشد أي خير خارج نطـاق الاستعداد الارادي ؛ ويترتب على ذلك أنها لا تتحقق بتمامها إلا بوصف الكائن الذي يحوز الفضيلة ، أي وصف الحكيم . فالحكيم هو الشخص الذي لا يحتفظ في نفسه بشيء لا يكون معقولاً تمام المعقولية ، ما دام هو نفسه عقلاً أو فعلاً ؛ وعليه فإنه لن يقارف خطأ أبداً ؛ بل كل ما يفعله يفعله على أحسن وجه ، حتى ولو كان من أتفه الافعال ؛ وكل فعل من أفعاله ، مهما يكن بسيطاً ، يحتوي من الحكمة بقدر ما يحتوي مسلكه بتمامه ؛ ولن يعرف الحكيم لا أسفاً ، ولا حزناً ، ولا خوفاً ، ولا أي اضطراب من هذا القبيل ؛ وسعادته كاملة ؛ ووحده دون سواه سيحوز الحرية ، الغنى الحق ، الملكية الحقة ، الجمال الحق ؛ ووحده سيعرف الآلهة وسيكون الكاهن الحقيقي ؛ وبما أنه نافـع لنفسه وللغـير ، فسيعرف وحده كيف يسوس بيتاً او مدينة وكيف يكون له أصدقاء . ومعروفة هي تلك المفارقات التي يمكن أن نطيل لائحتها اكثر بعد والتي تكدس جميع الكمالات حول شخص الحكيم(٧١) . وحتى نفهم معناها لابد أن نضيف القول إن من لا يكون حكيماً يكون ناقصاً،وإن جميع ضروب النقص متساوية في منظار الحكمة ؛ وجميع من هم غير حكماء هم على السواء مأفونون ، مجانين ، غارقون في تعاسة تامة ، منفيون

---

(٧١) آرنيم ، م ٣ ، ٥٤٨ ـ ٦٥٦ .

حقاً ، لا أهل لهم ولا وطن . وتدانيهم من الحكمة بقدر يزيد أو ينقص لا يبدل شيئاً في ما هم عليه من جنون ، وذلك لأن استقامة الحكيم لاتحتمل تلاوين أو تدرجات؛فالغريق حاله من الاختناق واحدة،سواء أكان في قاع الماء أم قريباً من السطح ؛ كذلك حال رامي السهام من الخطأ سواء أجاء سهمه قريباً من الهدف أم بعيداً عنه .

انه من الطبيعي ومن المطابق لما علمناه عن الرواقية أن نسلِّم بأن الحكمة لا يمكن أن يؤتاها المرء إلا دفعة واحدة ؛ فهي لا تحتمل التقدم ، شيمتها في ذلك شيمة الفلسفة برمتها . وما رمى اليه الرواقيون القدامى ليس هو على وجه التعيين التقدم الاخلاقي ، وانما كما قال كليمنضوس الاسكندري نوع من استحالة باطنية تقلب الانسان بجماعه الى عقل محض[٧٢] ، وتبدِّلُ مواطن المدينة الى مواطن عالمي ، وهذا التحول يماثل على صعيد الفكر والروح التحول السياسي الذي فرضه الاسكندر المقدوني على الشعوب .

يقول بلوتارخوس[٧٣] : « كتب زينون كتاباً في **الجمهورية** حقيقاً بكل الاعجاب ، ومبدؤه ان البشر لا يجوز لهم ان يتفرقوا الى مدن وشعوب ، لكل منها قوانينه الخاصة ؛ فالبشر جميعاً أبناء وطن واحد ، إذ أن حياتهم واحدة والكون الذي يحيون فيه واحد ، مثلهم مثل قطيع الأغنام الذي يوحده انقياده لقانون واحد . وما كتبه زينون في حلمه حققه الاسكندر واقعاً؛...فقد جمع كما لو في باطية[٧٤] شعوب العالم قاطبة؛...وأمرها بأن ترى في الأرض وطنها،وفي جيشه قلعتها الحصينة ، وفي أهل الخير أهلها ، وفي الأشرار أغراباً » .

---

(٧٢) كليمنضوس الاسكندري : **الطنافس** ، ك ٤ ، ف ٦ .

(٧٣) **في قسمة الاسكندر** ، ف ٦ .

(٧٤) الباطية : إناء لمزج الخمر بالماء عند الاغريق والرومان . « م » .

ولا يسعنا أن نقول خيراً من هذا القول إن الاخلاق الرواقية هي اخلاق الازمنة الجديدة التي نهضت فيها ، فوق المدن المتصدعة والعاجزة بعد الآن عن ان تكون مصدراً وسنداً لحياة خلقية ، أنظمة مونارشية كبرى تصبو الى حكم البشرية عن بكرة أبيها .

لقد صار العقل أو الناموس الكلي او الطبيعة بنوع ما مونارشياً : فقد كان منطلقه لدى أرسطو الوقائع السيكولوجية او الاجتماعية الفعلية ، من أهواء وعادات وقوانين ، ولم يكن يرمي الى اكثر من تلطيف حدتها وتنظيمها كما لو من أعلى ، أما الآن فقد احتل المساحة كلها وطرد كل ما ليس بضعة منه ؛ و « اتخذت الفضيلة من العقل وحده مقراً »[٧٥] .

---

(٧٥) شيشرون : **الاكاديميات الاخيرة** ، ك ١ ، فقرة ٣٨ .

ثبت المراجع

I. — P. H. ELMER MORE, *Hellenistic philosophies*, Princeton, 1923.
KAERST, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 1901.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos*, Berlin, 1924, 1er volume, chapitre I.
E. GRUMACH, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin, 1932.
C. DIANO, *Forma ed Evento*, Venise, 1952.
A. MOMIGLIANO, Atene nel III Secolo A.C., etc., *Rivista storica italiana*, LXXI, 4, Naples, 1959, p. 529 sq.
III. — DYROFF, *L'origine de la morale stoïcienne* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, tome XII).
M. WELLMANN, *Die Fragmente der sikelischen Aertze*, Berlin, 1901.
M. WELLMANN, Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Christus, *Hermes*, 1919, p. 225.
J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens, Paris, 1939.*
A. J. FESTUGIÈRE, Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor, *Revue des Etudes grecques*, 1945, p. 1-65.
IV. — *Stoicorum Veterum fragmenta*, coll. J. ab. Arnim, 3 vol., Leipzig, 1905, 1903; un quatrième vol. contient les *Indices*, 1914.
OGEREAU, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, 1885.
F. RAVAISSON, *La métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris, 2e éd., 1920.
G. RODIER, Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme (*Etudes de philosophie grecque*, 1926, p. 219-269).

BARTH, *Die Stoa*, Leipzig, 1908; 2e éd., 1924; 5e éd., 1941.
M. POHLENZ, *Die Stoa*, Goettingen, 1948-1955.
C. J. De VOGEL, *Greek Philosophy*, III, Leyden, 1959, p. 44-183.
E. BRÉHIER, *Chrysippe*, 1910; 2e éd. 1951 *(Chrysippe et l'ancien stoïcisme)*.
E. BRÉHIER, *Etudes de Philosophie antique*, Paris, 1955, section C.
E. BRÉHIER et P.-M. SCHUHL, *Les Stoïciens*, Paris, 1962.
G. VERBEKE, *Kleanthes van Assos*, Bruxelles, 1949.
R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophische Schriften*, 1883, 2e partie, 1er division: Le développement de la philosophie stoïcienne.
R. BEVAN *Stoïciens et Sceptiques*, tr. fr., Paris, 1927.

Actes du VIIe Congrès Budé d'Aix-en-Provence, 1963.
A. BRIDOUX, *Le stoïcisme et son influence*, Paris, 1966.
V. – V. BROCHARD, *De Assensione Stoici quid senserint*, 1879.
HEINZE, *Zur Erkenntnisslehre der Stoa*, 1886.
A. LEVI, Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici (*Athenaeum*, juillet et octobre 1925).
V. BROCHARD, La logique des Stoïciens (*Etudes de philosophie Ancienne*, 1912, p. 221-251).
O. HAMELIN, Sur la logique des Stoïciens (*Année philosophique, 1902, p. 23)*.
E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1908.
A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry (1950).
V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.
VI, VII, VIII. – CAPELLE, *Zur antiken Theodicee*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1903.
H. et M. SIMON, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin, 1956.
L. GUILLERMIT et J. VUILLEMIN, *Le sens du destin*, Neuchâtel, 1948.
P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
BONHOEFFER, Zur stoisehen Psychologie, *Philologus, vol. LIV, 1895.*

GANTER, Das stoische System der αισθησις, Philologus, vol. LIII; zur Psychologie der Stoa, *ibid.*, vol. LIV.

STEIN, *Psychologie der Stoa*, Berlin, 1886.

CHRYSIPPE, *Fragments de son traité sur l'âme*, traduits par G. BLIN et M. KEIM dans *Mesures*, 15 avril 1939.

PRZYLUSKI, Les Mages et les Mèdes, *Revue d'Histoire des Religions*, sept.-oct. 1940, p. 94.

S. SAMBURSKY, *The Physics of the Stoïcs*, Londres, 1959.

IX. – CICÉRON, *Des Fins*, livres III et IV.

DENIS, *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité*, Paris, 1856.

G. RODIER, La cohérence de la morale stoïcienne (*Etudes*, p. 270-308).

DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890.

A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa*, 1890.

A. JACU, *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, 1946.

P. MILTON VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*. – Les *sources de l'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, 1956.

الفصل الثالث
الابيقورية في القرن الثالث

(١)
ابيقور وتلاميذه

بعد مذهب الرواقيين الذي لا يخلو من وعورة وغلظة ، قد يطيب أخذ قسط من الراحة في الحديقة التي كان أبيقور يخوض فيها في حديث الفلسفة مع أصدقائه بمعزل عن الناس ، فيما كان زينون يجتذب الى الرواق المنقوش[١] الجمهور الواسع . ولم يكن بين هذين الفيلسوفين من قاسم مشترك سوى أعم سمات العصر : الانفكاك عن المدينة ، وان لم يتجاوز هذا الانفكاك لدى ابيقور مستوى النقد السفسطائي ليصل الى ما انتهى إليه لدى زينون من تعلق بالامبراطوريات الوليدة وبالنزعة العالمية ؛ نظرية حسية في المعرفة ، لكن بدون ان تقترن ، كما لدى زينون ، بجدل عقلي ؛ القول بعلاقة وثيقة بين الطبيعيات والاخلاق ، ولكن من خلال تصور مغاير تماماً ، على اعتبار ان الطبيعيات

(١) STOA POIKILE : رواق مشهور في اثينا كان يعلم فيه زينون ، ومنه اخذت الرواقية اسمها . « م » .

الابيقورية ما وجدت إلا للحؤول دون توقير ما أوحى الى زينون بإجلال ديني : رغبة عظيمة في الدعوة الخلقية ، ولكن بالنسبة الى أبيقور عن طريق أصدقاء مصطفين ومجربين ؛ ناهيك عن أن كلاً من ابيقور وزينون ما كانا من المتأدبين ، ولكن على حين يبتدع زينون ألفاظاً جديدة ومعاني جديدة ، يقنع ابيقور بلغة بسيطة ومهملة ويضع ، نظير كريزيبوس ، مصنفات في موضوعات شتى .

نحن هذه المرة في حديقة اثينا وبين اغريق من أصل عريق : فأبيقور أثيني وان شب عن الطوق في ساموس ؛ والمريدون الاوائل قدموا من السواحل والجزر المجاورة لايونيا ؛ فمن لمبساقوم في طرواديا قدم مترودورس وليونتايوس وقولوطس وايدومينايوس ؛ ومن ميتيليناروم جاء هرمارخوس ، خليفة ابيقور الاول . فأي استقبال بار كان سيلقاه جميع هؤلاء المريدين من المعلم الذي كان يتباهى بأنه طفق يتفلسف وهو في الرابعة عشرة من العمر والذي كتب الى ميناقايوس يقول : « ألا لا يبطئن الفتى في التفلسف ؛ ولا يتعبن الشيخ من التفلسف ؛ وليس لامرىء قط أن يقول إنه لم يئن الأوان بعد أو إنه فات الأوان ليأخذ نفسه بالتقويم والتهذيب . ومن يقل إن ساعة التفلسف لم تأتِ بعد أو إنها انقضت فكمن يقول إن ساعة اشتهاء السعادة ما أزفت بعد أو إنها قد ولت »[٢] .

ولد ابيقور في اثينا عام ٣٤١ وعاش حداثته في ساموس ولم يرجع إلى اثينا إلا عام ٣٢٣ ؛ ولكن لم تطل إقامته فيها ، ويبدو أن العداء الذي قابله به حكام اثينا المقدونيون بعد وفاة الاسكندر هو السبب في رحيله الى كولوفون ؛ ونعلم اليوم ، بفضل أبحاث إ . بينيون ، مدى

(٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٢ .

أهمية الدروس التي أعطاها في ميتيليناروم[٣] عام ٣١٠ ؛ فقد دارت في هذه المدينة مناظرة حامية بينه وبين الارسطوطاليسي أبراكسيفانس الذي كان يعلّم مذهب أرسطو الأول ، مذهب المحاورات الضائعة ، المشرب بنزعة افلاطون الزهدية . وعاد أدراجه الى اثينا بعد بضع سنوات وأسس فيها سنة ٣٠٦ مدرسة في عهد حكومة ديمتريوس البوليورقيطي . ومعروف موقع الحديقة المشهورة التي ابتاعها بثمانين من المينات وآلتي دارت فيها حتى سنة ٢٧٠ ، سنة وفاته ، محاوراته مع تلامذته الذين وجد فيهم عزاء له عن مرض عضال عذبه وشله ، فيما يبدو ، سنين عديدة . كتب مشيراً الى تلك الصلة الحميمة اليومية التي جمعته ومريديه: « إن حيازة الصداقة هي الوسيلة الأهم بما لا يقاس من سائر الوسائل التي تمدنا بها الحكمة للفوز بالسعادة على مدى الحياة »[٤] . وتكشف لنا وصيته ، التي حفظها لنا ديوجينس اللايرتي (ك ١٠ ، ف ١٦) ، عن ان شاغله الأول كان المحافظة على تلك الرابطة التي كان هو روحها المحرك ؛ وقد كلف منفذي وصيته بأن يحتفظوا بالحديقة لهرمارخوس ولجميع من سيخلفونه على رأس المدرسة ؛ وقد أورث هرمارخوس وفلاسفة الفرقة داراً لسكناهم المشتركة ؛ وأوصى بأن تقام احتفالات تذكارية سنوية تكريماً له ولتلميذيه اللذين فارقا الحياة قبله ، مترودورس وبوليائينوس ؛ وأجرى لابنة مترودورس معاشاً يقيها الضيم ، وأوصى عموماً بدفع غائلة الفقر عن مريديه . وقد انتشرت تعاليمه في حياته فتأسست مراكز ابيقورية في لمبساقوم وميتيليناروم بإيونيا ، وحتى في مصر ، وتسابقت على

(٣) هي الجزيرة التي تعرف ايضاً باسم لسبوس ، وتقع في بحر ايجه قبالة الشاطىء التركي . « م » .
(٤) الافكار الرئيسية ، ف ٢٣ (اوسنر . ابيقور EPICUREA ، ١٨٨٧ ، ص ١٧٧ .

استقدام المعلم اليها[٥] .

اننا ندين في اغلب التقدير لتفرق المدرسة هذا بالوثائق الوحيدة التي نعرف من خلالها ابيقور معرفة مباشرة ، وهي عبارة عن ثلاث رسائل منهاجية تتضمن خلاصة للمذهب ، اولاها موجهة الى هيرودوتس في الطبيعة ، وثانيتها الى فيثوقليس في الآثار العلوية ، وثالثتها الى ميناقايوس في الاخلاق ؛ وربما كتب هذه الرسائل بالمشاركة مع المقدمين من مريديه ، هرمارخوس ومترودورس ، شأنها في ذلك شأن بعض رسائل اخرى ضائعة له[٦] . وعلاوة على هذه الرسائل الثلاث ترك لنا ابيقور **الافكار الرئيسية** ، حيث عرض في اربعين فكرة خلاصة مذهبه ؛ وينبغي ان نضيف اليها واحدة وثمانين فكرة اكتشفت سنة ١٨٨٨ .

ذلكم هو الرجل الموهن الجسم ، الطيب القلب ، الذي صوره أعداؤه فاجراً فاسقاً ، والذي عرَّف اخلاق اللذة بهذه الكلمات : «ليست بهجة الحياة لا في الشراب ، ولا في لذة النساء ،ولا في فاخر الموائد ، وانما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والاحكام الخاطئة التي تعكر صفو النفوس »[٧] .

ونعلم كم أحاطه مريدوه الاوائل بالإجلال والتوقير،ونعرف روعة الابيات التي أشاد فيها لوقراسيوس ، بعد مئتي سنة من وفاته ، بعبقريته :

« كان إلهاً ، أجل إلهاً ، فهو أول من اكتشف ذلك الأسلوب في

---

(٥) الوثائق في كتاب اوسنر ، ص ١٢٥ ـ ١٢٧ .

(٦) ا. فوليانو : **وصايا ابيقورية جديدة في** RIVISTA DI FILOLGIA ، ١٩٢٦ ، ص ٢٧ .

(٧) اوسنر ، ٦٤ ، ١٢ .

الحياة الذي يقال له اليوم الحكمة ، وهو من نجّانا بفنه من عواصف عاصفة ومن ليل دامس وجعل عجلة حياتنا تدور في هدوء وضياء عظيمين » (ك ٥ ، ف ٧) .

هدوء النفس وضياء الفكر : سمتان لا تقبلان انفصاماً ، وفي اتحادهما الوثيق تكمن أصالة الابيقورية. ولا وصول الى هدوء النفس إلا عن طريق تلك النظرية العامة في الكون التي تعرف باسم الذرية والتي تبدد وحدها كل أسباب البلبلة والبلبال .

(٢)
معايير المعرفة الابيقورية

قال شيشرون : « كثيرة هي أقوال ابيقور الباهرة ، ولكنه لا يظهر فيها على الدوام تماسك منطق »[٨] . وبالفعل ، إن فلسفة ابيقور هي من تلك التي تقوم على حقائق متروية وبداهات مستقلة ، كل منها مستكفية بذاتها .

يُعرف القسم الاول من هذه الفلسفة بالعلم القانوني LA CANONIQUE،وهو العلم بمعايير المعرفة او قوانينها،ولا يشبه في شيء المنطق الرواقي ؛ ولا يعدو ان يكون تعداداً لضروب شتى من البداهة ؛ الانفعال او الشعور السلبي PATHOS ،والاحساس ، والتصور القَبْلي PROLEPIS ،ومعيار رابع يعزوه ديوجينس الى تلامذة ابيقور وحدهم ولكننا نرى المعلم نفسه في الواقع يستخدمه تكراراً وهو النظرة الخاطفة أو الحدس الفكري .

البداهة الاولى هي بداهة الانفعال ، أي الشعور باللذة والألم .

---

(٨) التوسكولوميات ، ك ٥ ، فقرة ٢٦ .

وكان ارستبوس بدوره قد اتخذ من الانفعال معياراً ، ولكن بمعنى مختلف بعض الشيء ؛ فعنده ان الحالة الانفعالية هي وحدها التي تقع تحت الإدراك ولا سبيل الى معرفة علتها عن ثقة ؛ أما عند ابيقور فالبداهة تنصب على العكس على علة المعيار ؛ فاللذة تعرِّفنا بالضرورة بعلة للذة ، وهي اللاذ ، والألم يعرِّفنا بعلة للألم ، وهي المؤلم[٩] . وإذ يجعل ابيقور من الاحساس (بالمعنى السلبي للتأثر الحسي) معياراً ثانياً للحقيقة فإنما يرمي في الواقع الى غير ما رمى اليه ارستبوس : فعنده ان كل إحساس ، وهو حالة سالبة ، يعلمنا على نحو اكيد ومحقق بالعلة الموجبة التي ولدته ؛ وجميع الاحساسات صادقة على السواء ، والموضوعات هي على وجه الدقة كما تتبدى لنا ، ولا موجب البتة للشك في المعلومات التي تزودنا بها الاحساسات ، ولكن فقط بشرط ان نبقى ضمن حدودها ، إذ نظراً الى انها سلبية خالصة ولاعقلية فإنها لا تستطيع ان تضيف شيئاً الى التأثير الخارجي أو تحذف منه شيئاً ؛ ولا موجب ايضاً للشك في بعضها على حساب بعضها الآخر ؛ فـ « القول بأن إحساساً ما كاذب يعدل القول بأنه لا يمكن لشيء ان يقع تحت الإدراك الحسي »[١٠] . وان اعترض معترض على الابيقوريين محتجاً بتناقضات الحواس وبالاوهام التي صارت حجة دارجة لدى خصوم الوثوقية ، ردوا بأن الخطأ ليس في الادراك الحسي وانما في حكم يضيفه إليه العقل ؛ فالبرج يُرى من بعيد مستديراً ومن قريب مربعاً ؛ ونحن لا نخطىء إذا قلنا اننا نراه مستديرا ، وانما نخطىء فقط اذا ما اعتقدنا اننا سنستمر في رؤيته مستديراً عندما سنقترب منه ؛ والتناقض واقع لا بين الادراكات الحسية ، وانما بين الاحكام المضافة

---

(٩) قارن مع سكستوس : **ضد الرياضيين** ، ك ٧ ، ف ٢٠٣ ، و ك ٧ ، ف ٢٩١ .
(١٠) شيشرون . **الاكاديميات الاولى** ، ك ٢، ف ١٠١ (اوسنر ، ١٨٥ ، ١١) .

اليها . الثقة في البداهة المباشرة والشك في كل ما يضيفه اليها العقل : ذلك هو شعار نظرية ابيقور في المعرفة .

كانت الخطة التي دأب عليها أخصامه محاولة رد هذه الوثوقية الى نزعة ذاتية ، قاصرة على الانطباعات والاحاسيس المباشرة ؛ بيد ان الابيقوريين أحبطوا باستمرار هذه المحاولة . ويبدو ان دفاعهم هذا هو موضوع مؤلَّف قولوطس ، تلميذ ابيقور الذي أخذ عنه مباشرة ، في **استحالة أن يعيش المرء وفق معتقدات الفلاسفة الآخرين** .ففي هذا الكتاب ، الذي نعرفه من معارضة بلوتارخوس له (**ضد قولوطس**) ، يهاجم زينون على التوالي كلاً من ديموقريطس ، لأنه اعتبر المعرفة الحسية معرفة هجينة ، وبارمنيدس ، لأنه نفى الكثرة وتعدد الاشياء ، وانبادوقلس ، لأنه نفى وجود الفروق في طبيعة الاشياء ، وسقراط ، لأنه تردد بصدد معانٍ واضحة كل الوضوح كمعنى الانسان الذي سعى الى تعريفه ، وافلاطون ، لأنه أنكر الجوهرية على المحسوسات ، واستلبون الميغاري ، لأنه أخذ بدعوى اوائل الماحكين الذين زعموا أنه من المستحيل ان يقال أي شيء عن أي شيء ، والقورينائيين وأرقاسيلاس ، لأنهم لم يسلّموا بأن إدراكاتنا الحسية يمكن أن تقودنا الى معرفة الوقائع . ولا يجد بلوتارخوس ما يرد به على هذا كله سوى أن يماثل الابيقوريين بأولئك الذين أرادوا تفنيدهم ، باحثاً في نصوص أبيقور ذاتها عن إقرار بنسبية الاحساسات .

هناك بداهات مباشرة اخرى غير الاحساسات والانفعالات ؛ فكل سؤال يستلزم ، كيما نطرحه ، ونفهمه ، أن نحوز مقدماً تصور الشيء المسؤول عنه ؛ هل الآلهة موجودة ؟ هل هذا الحيوان الذي يتقدم ثور أو حصان ؟ ان جميع هذه الاسئلة تفترض أن يكون لدينا من قبل تصور عن الآلهة والثور والحصان ، الخ ، تصور سابق على الانطباع الحسي الراهن الذي قادنا الى طرح تلك الأسئلة : افكار قبلية مباطنة

للنفس ومشتقة مع ذلك من احساسات سابقة وما هي إطلاقاً ، نظير التصورات المشتركة الرواقية ، ثمرة جدل اصطلاحي . وبفضل هذا الأصل (وهو أصل يمكن استشفافه حتى في حالة الآلهة ، مثلاً ، إذ ان تصورنا عنها يتولد من الصور الواقعية جداً التي تساورنا في اثناء نومنا) لا يكون التصور القبلي ابداً تصوراً لشيء خيالي ، وانما تصور لشيء موجود : ولهذا يسميه ديوجينس اللايرتي (ك ١٠ ، ف ٣٣) الادراك أو الظن الصحيح : فالتصور القبلي يستلزم حكم وجود بديهياً ؛ وتجربتنا الماضية ، التي هي بنوع ما نتيجة التصور القبلي ، لا تقل قيمة عن تجربتنا الحاضرة التي على محكها نتحقق منها .

اننا نحصل بالتصور القبلي على أحكام أو اعتقادات تجاوز التجربة الراهنة : فهذا الرجل الذي أراه هناك هو افلاطون ؛ وهذا الحيوان ثور ، الخ . بيد ان هذه الاعتقادات لا تصير أحكاماً متينة أو تصديقات إلا حين أردّها هي نفسها الى بداهات حسية مباشرة ، وإلا حين تتأيد صحتها متى ما رأيت ذلك الانسان أو ذلك الحيوان عن كثب .

بيد ان أبيقور ، كما نعلم ، أراد الوصول لا الى بداهات بصدد المحسوسات فحسب ، بل كذلك الى بداهات بصدد اللامنظورات ADELA ، نظير الخلاء أو الذرات أو لاتناهي الاكوان . وان شئنا ان نحسن فهم علم ابيقور القانوني فمن الضروري ان نأخذ في اعتبارنا أنه كان من جهة أولى المنظِّر الاخلاقي للذة ، غاية الارادة التي تقع تحت الإدراك المباشر بدون أي بناء عقلي،ومن الجهة الثانية مجدِّد الطبيعيات الذرية ، أي البناء العقلي للكون بمنأى عن الاحساسات المباشرة . وليس لنا ان نتساءل بعد عن الصلة بين هذين الموضوعين ، بل حسبنا أن نتساءل من أي طريق (أو من أي شق) يمكن ان تدلف معرفة بواسطة العقل المحض أو التعقل ؟ هنا نلاحظ ان ابيقور يميز ، الى جانب تأييد البداهة الحسية لتصديق من التصديقات ، حالة

لا تحظى بمثل هذا التأييد،لكن دون أن ينزل بها ايضاً إبطال أو تكذيب : « إن عدم التكذيب هو رابطة الاستتباع المنطقي التي تربط ظناً من الظنون بصدد لامنظور من اللامنظورات بما يتجلى للعيان بداهة ؛ ومن أمثلة ذلك ان ابيقور يقول بوجود الخلاء ، وهو من اللامنظورات ، ويبرهن عليه بتلك البداهة التي يقال لها الحركة ؛ فلو لم يكن هناك خلاء ، لما كانت هناك ايضاً حركة ، وذلك لأن الجسم المتحرك لن يجد مكاناً يتحرك فيه لو كان كل ما في الكون ملاء »(١١) . وبشهادة التجربة المباشرة ايضاً يبرهن لوقراسيوس على وجود أجسام لامنظورة لاستدقاقها في الصغر : فقوة الرياح التي لا تبصرها العين ، والروائح والاصوات التي تنبه الحواس ، والرطوبة والجفاف ،والاهتراء البطيء أو التنامي الوئيد للاشياء ، جميع هذه الوقائع تستلزم وجود أشباه تلك الجسيمات اللامنظورة(١٢) . فأين يكمن هذا الاستتباع أو هذا اللزوم ؟ هذا ما لا تفيدنا به النصوص التي بين أيدينا ، لكن من عبارة **عدم التكذيب** بالذات يتضح أن أبيقور يقنع بتصور للموجودات لا تنقضه التجربة الظاهرة .

هذا الكون الجديد ، هذا العالم المؤلف من ذرات ، يؤلف كلاً عقلانياً ومتلاحماً يمكن أن تفيد مبادئه في تفسير تفاصيل الظاهرات المنظورة ، مثل الظاهرات السماوية أو الظاهرات الحيوية . يوصي ابيقور تلاميذه أن يسلحوا اذهانهم على الدوام بتلك « النظرة الشاملة » التي تتيح لنا « استكشاف التفاصيل متى ما أدركنا جيداً الصورة الاجمالية للاشياء واحتفظنا بها في ذاكرتنا ».وضرورة النظرة الشاملة هذه هي واحدة من اكثر الموضوعات تردداً في قصيدة

---

(١١) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٢١٣

(١٢) في الطبيعة ، ك ١ ، ف ٢٦٥ ـ ٣٢٨ .

لوقراسيوس : ذلك أنه « يسهل علينا أن نكتشف ونرى بعين العقل كيف تتشكل تفاصيل الظاهرات الجوية متى ما عرفنا جيد المعرفة أفاعيل مختلف العناصر »(١٣) .

ولكن ألا تقتضي هذه النظرة الشاملة ، ضماناً لها ، مصدراً للمعرفة البديهية متمايزاً عن تلك المصادر التي أخذنا بها علماً ؟ آية ذلك أن المطلوب ليس إدراك اللامنظورات في علاقتها بالاشياء الظاهرة ، بل إدراكها بحد ذاتها . « اذا اعتقدت ان الذرات لا يمكن إدراكها بأي نظرة خاطفة يلقيها الفكر ، فأنت على خطأ عظيم من أمرك » ، أو كذلك : « ان الفكر هو الذي يسعى الى ان يفهم ماذا يوجد في اللامتناهي ، خارج أسوار العالم ، حيث يبغي العقل أن يمد نظره وحيث يحلق بحرية بصر الروح »(١٤) . وفي هذه الحال نفهم ، ان لم يكن طبيعة المعيار الرابع ، فعلى أية حال دوره : الحدس الروحي والمتبصر ، على نحو ما أشار اليه ديوجينس ؛ فهذا الحدس ، الذي يعاين الكون في جملته ويجاوز حدس الحواس البسيط ، يضعنا امام مشهد الآلية العامة للذرات أو الجواهر الفردة : بداهة من نوع آخر غير بداهة الاحساس ، لكنه فوري ومباشر مثلها ، ومصحوب بشعور بالوضوح وبالرضى الروحي نستشفه في كل صفحة من قصيدة لوقراسيوس .

هكذا يكون العلم القانوني تعداداً لبداهات من طبيعة متمايزة وغير قابلة للارجاع الى غيرها ، وان تكن جميعها تدعي أنها تجاوز الظواهر وتصل الى حقيقة الوجود .

---

(١٣) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ٣٥ ؛ انظر ك ١٠ ، ف ٣٢ ؛ ولوقراسيوس ، ك ٤ ، الابيات ٥٣٢ ـ ٥٣٤ .

(١٤) لوقراسيوس ، ك ٢ ، الابيات ٧٣٩ ـ ٧٤٠ ؛ ١٠٤٤ ـ ١٠٤٧ .

(٣)
الطبيعيات الابيقورية

في أية شروط وبأية صـورة انقاد ابيقـور الى الاخذ بمـذهب ديموقريطس الطبيعي والى إحياء بعض التصورات الايونية القديمة التي كان لنا من المسوغات ما يحملنا على الاعتقاد بأنها اندثرت ، وعلى الاخص تصور تعدد الاكوان وتصور اللامتناهي الذي منه تقبس مادتها ؟ من المحقق أنه مع هذه التصورات ، وعن طريقها ، دبت الحياة من جديد ايضاً في الروح الايوني الحر الذي يباين أقصى المباينة العقلانية الثيولوجية التي رأت النور في صقلية (انظر الجزء الاول ، ص ٩٧) والتي بات الرواقيون الآن ممثليها .

معروفة هي في أرجح الظن القناة التي ساقت مذهب ديموقريطس الى ابيقور ، وذلك مـا دام هذا الاخـير تتلمذ عـلى الديمـوقريطي نوسيفانس التيوسي ؛ لكن علاوة على إنكاره القاطع ان يكون أخذ عنه ، وعلاوة على هزئه المتواصل منه ومن ديموقريطس ، لا يخفى عنا كم كان يختلف عنهما بالروح التي تحركه : فأبيقور يكاد يجهل جهلاً مطبقاً العلوم الوضعية ، كالرياضيات والفلك والموسيقى . ومن ثم لم يكن هدف الطبيعيات في نظره يكمن فيها هي نفسها . « لولا فزعنا من الظاهرات الجوية وخوفنا من أن يعني الموت لنا شيئاً ، وكذلك لولا جهلنا بحدود الآلام والرغائب ، وهو ما يضيق علينا حياتنا ، لما كانت بنا الحاجة البتة الى الطبيعيات »[١٥] .

بيد أنه لا يصح ان نعزو الى أبيقور عقلية تشبه من قريب أو بعيد عقلية الذرائعيين ؛ فالطبيعيات الذرية تكمن بداهتها فيها ذاتهـا ،

---

(١٥) **الافكار الرئيسية** ، ك ١١ (اوسنر ، ص ٧٣) .

والبرهان على نظرياتها مستقل كل الاستقلال عن النتائج التي يمكن أن تتمخض عنها على صعيد الحياة الخلقية . ان نظرية طبيعية كتلك التي قالت بها الرواقية ، وفرضية في خلق الكون كتلك التي تضمنتها محاورة **تيماوس** ما كان ليقوم لهما قوام لولا المعتقدات الخلقية او الميتافيزيقية التي لا تعدوان ان تكونا مظهراً من مظاهرها ؛ بل إن فرضاً كهذا لا معنى له أصلاً ؛ وبالمقابل ، إن طبيعيات ابيقور الجسيمية ، التي تتبوأ في قصيدة لوقراسيوس مكانة مميزة ، تبقى منعتقة من أي تضمين خلقي ، وهي التي ستعاود انبجاسها ، كلما اتجه الفكر الانساني نحو رؤية للكون بعيدة بعداً متساوياً ، ان جاز القول ، عن كل من المركزية البشرية والمركزية الالهية . ولا يشق علينا ان نتعرف في هذه الطبيعيات ، التي يتحاشاها السوقي(١٦) لأنها لا تقيم اعتباراً لتطلعاته ، تلك الوضعية الايونية القديمة التي وقفت موقف الازدراء الشديد من الاحكام المسبقة وموقف المعارضة العنيفة من العقلانية الآتية من اليونان الكبرى ، وما وجدت تثريباً في ان تفسح مجالاً لجميع المعتقدات الشعبية وفي أن تجعل من الكون مسرحاً للانسان ولله .

على هذا النحو نستطيع ان نقرأ **الرسالة الى هيرودوتس** بتمامها ، وهي الرسالة التي يلخص فيها ابيقور لتلميذه النقاط الرئيسية من مذهبه التي ينبغي ان يبقيها ماثلة دوماً في ذاكرته ، دون أن نشتبه إطلاقاً في أنه يتخذ من اللذة غاية في اخلاقه . وهذه نقطة حقيقة منا بالإلحاح : فالطبيعيات الذرية تتأدى ، بحكم طابعها السلبي ، الى نفي معظم المعتقدات الشعبية التي كانت الطبيعيات الرواقية قد حاولت على العكس تبريرها : عناية الآلهة بالبشر ، الايمان

---

(١٦) لوقراسيوس : **في الطبيعة** ، ك ٦ ، البيت ١٩ .

بالقدر والعرافة وقراءة النذُر ، خلود النفس بكل ما يواكبه من أساطير متفاوتة في جِدِّها حول حياة النفس خارج الجسم ؛ ونظراً الى ان الطبيعيات تسلِّم بأن هذه المعتقدات هي للانسان أسباب خوف وبلبلة ، فمن شأنها بالتالي أن تحرر النفس من بلبالها . بيد أنها لاتتأدى إطلاقاً الى المتعية . وكل ما هنالك أنه يتعين علينا القول إنه اذا كانت طمأنينة النفس(١٧) عنصراً من عناصر حياة اللذة لدى ابيقور ، فإنها تسهم في هذه الحياة ، ومن ثم يكون مبرراً المكان الذي تشغله في اهتمامات المنظر الاخلاقي . بيد أنها لا تشغل هذا المكان إلا بفضل عقلانيتها الذاتية والقيمة الفكرية التي تدعيها لنفسها استناداً الى ذاتها وحدها .

كانت مسلَّمة الكونيات الايونية هي بقاء الكل : فلا شيء يتولد من لا شيء ، ولا شيء يمكن أن يرتد الى العدم ، ولكن ليس بقاء العالم او الكون باعتباره جزءاً من الكل أو مظهراً مؤقتاً له . وكانت مسلمة كونيات ارسطو والأفلاطونيين العقلانية على العكس من ذلك بقاء العالم ، المتطابق والكون بأسره في وحدة مثلى ، مستكفية بذاتها . ولم يقبل الرواقيون بدورهم بدمار العالم إلا ظاهرياً فحسب ، وذلك ما دام الفرد ذاته يواصل وجوده عبر الاحتراق الكلي . أما ابيقور فينطلق على العكس من المسلمة الايونية : فالكل هو لاتناهٍ من الذرات في الخلاء اللامتناهي ، والعالم هو جزء من الكل ينفصل عن اللامتناهي ويحتفظ مؤقتاً بشيء من النظام . ومن ثم ينتفي إطلاقاً كل مبرر لكي يتصف العالم بتلك الصفات التي يخلعها عليه العقلانيون : وبادىء ذي بدء ينتفي اي سبب ليكون العالم واحداً أوحد ، وذلك لأنه تبقى هناك كثرة لامتناهية من الذرات الشاغرة ؛ هناك اذن كثرة لامتناهية من العوالم ؛

---

(١٧) اتاراكسيا : ATARAXIA : خلو النفس من الهموم . « م » .

ولا موجب ايضاً لاكتفاء العالم بذاته ، وذلك ما دام جزءاً من الكل ، وما دام في ميسور الذرات ان تنتقل من عالم الى آخر ؛ ولا موجب أخيراً لكي تكون العوالم من نمط واحد ، فيكون لها مثلاً شكل واحد وتحتوي على انواع واحدة من الكائنات الحية ؛ فهذه الانواع مختلفة على العكس عظيم الاختلاف ، بحكم تنوع البذور التي منها تتكون .

لقد اخذ أبيقور هذه الاطروحات وغيرها عن الكونيات الايونية ، وهي كما ينبغي ان نلحظ مستقلة عن الطبيعيات الذرية . بيد ان الاطروحة الخاصة القائلة بوجود الذرات مربوطة مع ذلك بالمسلمة العامة ؛ فلأنه لا يمكن لشيء أن يأتي من لاشيء وان ينتهي الى لاشيء يتحتم التسليم بأن كل جسم منظور يتألف من ذرات ، أي من جواهر فردة لا تقبل القسمة ، وحجمها أصغر من أن تقع تحت النظر ، ومنها تتركب الاجسام وفيها تنحل ؛ وهي بحكم وظيفتها جواهر سرمدية لا تتغير ولا تتحول ، لأنها بمثابة منطلقات ثابة للكون وحد ثابت للفساد . والشاهد على وجود هذه الاجسام اللامنظورة (بطريق عدم التكذيب) وجود ظاهرات من قبيل قوة الريح ، والروائح أو الاصوات التي تنتشر ، والتبخر ، والبلى أو النمو البطيء . اما اتصال المادة ، الذي يلوح ان الحواس تشهد به ، فهو وهم كوهم من يرى قطيعاً من الغنم من بعيد فيحسبه بقعة بيضاء ثابتة(١٨) .

لحسن فهم طبيعة الذرة الابيقورية ، وتحاشياً على الاخص لأي التباس بالمذهب الذري المحدث ، يحسن بنا ألا تغيب عن انظارنا الملاحظة التالية : وهي ان طبيعة الذرة تتحدد بوظيفتها ، ووظيفة الذرة هي تأليف مختلف المركّبات ؛ فالمبدأ الضمني للطبيعيات الابيقورية أنه لا سبيل الى تركيب كل شيء من أية ذرات كانت ؛ فالموجود الذي ينتمي

---

(١٨) لوقراسيوس : في الطبيعة ، ك ٢ ، الابيات ٣٠٨ ـ ٣٣٢ .

الى نوع معين يتطلب ذرات من نوع معين ايضاً ؛ وما الذرات بآحاد متماثلة كلها فيما بينها بحيث لا تتنوع المركَّبات الا بنتيجة نمط الوصل والربط بين هذه الآحاد المتماثلة ؛ والواقع أنه لا بد في كل مرة ، لتأليف نفس أو إله أو جسم بشري ،الخ ، من ذرات من نوع مختلف . وأحد الأدلة التي يسوقها لوقراسيوس على وجود الذرات فصيح الدلالة بهذا الصدد (ك ١ ، الابيات ١٦٠ ـ ١٧٥) ؛ يقول إن ثبات الانواع عبر الزمن قانون مطلق للطبيعة ؛ ويترتب على ذلك ان العناصر التي تستخدم في تركيب الأفراد من كل نوع لا بد ان تكون هي الاخرى ثابتة . وبدلاً من أن تتعارض روح المذهب الذري ، كما قد يسوغ للمرء أن يعتقد ، مع فكرة تصنيف ثابت (ارسطوطاليسي) للاشياء ، تجد على العكس في هذه الفكرة حجة وسنداً ؛ وتصنيف الذرات الى انواع يكرر بصورة مصغرة تصنيف المحسوسات . وعلى هذا فإن الذرات ليست مركَّبات للاشياء ، بل بذور SEMINA RERUM لها ايضاً ؛ وبالفعل ، ان خواص المركَّبات يفسرها شكل الذرات المركَّبة اكثر مما يفسرها نمط تركيبها .

ولهذا في أرجح الظن تُعرَّف الذرة لا على أنها نهاية صغرى (فجميع النهايات الصغرى متساوية ولا شكل لها) ، بل على أنها مقدار غير قابل للتجزئة وان لم يكن على وجه التعيين غير قابل للقسمة . وقد رأينا أن أبيقور لا يحتج باستحالة القسمة الى ما لا نهاية ليؤكد وجود الذرات . ولئن سلم ابيقور بهذه الاستحالة ايضاً ، فذلك ليخلص ، لا الى وجود الذرات ، بل الى وجود نهايات صغرى متساوية جميعها فيما بينها . وهو يتصور هذه النهايات الصغرى الواقعية بالمشابهة مع النهايات الصغرى المنظورة ، أي مع أصغر حجم يمكن للعين ان تراه ؛ وكما أن حقل البصر يتألف من هذه النهايات الصغرى المنظورة ، المتخذه كوحدات للقياس ، كذلك فإن المقدار الواقعي يتألف

من نهايات صغرى واقعية ، وهو يكبر او يصغر تبعاً لكثرة او لقلة ما يحتويه منها . ويبدو أن نظرية النهايات الصغرى هذه أفادت أبيقور في حل إحراج زينون الايلي بصدد الحركة(١٩) ؛ فالمتحرك الذي يمضي من نقطة الى اخرى لا يحتتم عليه ان يجتاز كثرة لامتناهية من المواقع ، بل فقط عدداً محدوداً من النهايات الصغرى بعدد محدود من القفزات اللامنظورة .

أما الذرة ، بالمقابل ، فلا بد ان يكون لها ، نظراً الى الخواص التي يفترض بها ان تعللها ، مقدار وشكل لا يتبدلان ، أي أن تتألف من نهايات صغرى تشغل موقعاً نسبياً ثابتاً . ولا يبلغ هذا المقدار ابداً مبلغاً تصير معه الذرة منظورة ؛ ولئن يكن تنوع الاشكال هو الآخر كبيراً ، فإنه على اية حال ليس اكبر مما ينبغي لتفسير خواص المركّبات ؛ وعلى هذا ، فإنه يستحيل إحصاء عدد انواع الذرات ؛ ونحن لا نعرف حتى في عالمنا وحده جميع ما فيه من أنواع الموجودات ، ولكن هذا لا يعني أنه لامتناهٍ .

ينبغي الآن تفسير علة الحركة الازلية ، التي لا بداية لها ولا نهاية ، هذه الحركة التي تحرك ، بموجب الفرضية الايونية ، الكثرة اللامتناهية من الذرات المشتتة في الخلاء اللامتناهي . وليس المقصود هنا مبدأ تنظيمياً مفارقاً ، كذاك الذي تقول به الكونيات العقلانية ، نظير العقل المحرِّك أو الفاطر الذي حتى وان يكن فعله أزلياً فإنه يترجم عنه بحركات دورية لها بداية ونهاية ، وانما بيت القصيد علة للحركة مباطنة لها ودائمة وموصولة بطبيعة الذرة . فهذه العلة هي الثقل الذي يحدث في الذرات جميعها ، من كل شكل ووزن ، حركة وحيدة الاتجاه

---

(١٩) سمبليقيوس ، في طبيعيات ارسطو ARISTOTELIS PHYSIEA ، ص ٢٣٢ – ٢٣١ (اوسنر ، ١٢٧ ، ٩) .

(من الاعلى الى الاسفل) ومتعادلة السرعة . ويتردد لدى ابيقور صدى من تعاليم ارسطو حينما يفسر لماذا تكون هذه الحركات على الدوام واحدة مهما تنوعت الذرات واختلفت : فآية ذلك أن تفاوت السرعة لا يمكن ان يتأتى إلا عن تفاوت مقاومة الاوساط التي تجتازها المتحركات ؛ فنظراً الى ان الخلاء عديم المقاومة ، فإن السرعات فيه تتعادل . على أنه يتعين التمييز بين هذا الثقل الكلي الذي يدفع بالذرات نحو الأسفل بحركة سريعة وعلى نسق واحد وبين الوزن النوعي لكل ذرة ، وهو الوزن الذي يحدد مدى قوة ارتداد الذرة نحو الذرات الاخرى .

المقدار والشكل والثقل : تلكم هي الخواص الثلاث الملازمة لكل كتلة ذرية . لكن هذه الخواص لا تفسر بعد لماذا تتراكب الذرات ؛ ذلك ان الذرات عندما تسقط بالتوازي وبسرعة واحدة لا تتلاقى ابداً . وهذا التلاقي ، بكل ما يستتبعه من تصادم وارتداد وتداخل ، لا يمكن أن يحدث إلا اذا انحرفت بعض الذرات عن خط سقوطها ؛ ويتم هذا الانحراف تلقائياً في زمان ومكان غير متعينين إطلاقاً ،بالنظر الى أنه لا علّة له؛وحسبه أصلاً ان يكون طفيفاً للغاية.ذلكم هـو انحراف الذرات المشهور PARÉKLISIS الذي قوبل من خصوم ابيقور بأشد التهكم ؛ ومن الممكن لنا ان نرى فيه نموذجاً للكزة التي يلكز بها الفيلسوف الطبيعي الوقائع حين يضايقه منها عدم ائتلافها ونظريته ؛ ولقد كان ذلك ، كما لاحظ القديس اوغوسطينوس[٢٠] ، نكوصاً عن كل إرث ديموقريطس .

أكان انحراف الذرات هذا يضايق الى هذا الحد الرواقيين ؟ لنستذكر هنا الايقاع الخاص لفكر ابيقور الذي تقدم بكل أطروحة من

---

(٢٠) ضد الاكاديميين ، ك ٣ ، ف ٢٣ .

الاطروحات الكبرى لفلسفته وأبان بداهتها على حدة دون ان يبالي باشتقاقها من مصدر مشترك. والحال ان الابيقوريين سعوا على اية حال ، وإن لم يصيبوا في ذلك توفيقاً ، الى تصوير الانحراف على أنه بداهة من هذا النوع ، لا بداهة اولية وحسية ، وذلك ما دام ميل الانحراف دون ذاك الذي تستطيع حواسنا إدراكه ، بل واحدة من تلك البداهات التي تحيط بكل لامنـظور لا تكذبه الظواهر . ذلك ان ثمة ظاهرة اكيدة نتحقق منها معاينةً ، وهي ظاهرة الارادة الحرة : فنحن نحس مباشرة من خلال المجهود بالتعارض بين حركة الجسم الطبيعية والحركة التي تصطنعها النفس ونعي مباشرة التباين بين الحركة الارادية او الحرة وبين الحركة المشتقة من حفزة خارجية . والحال أنه اذا كان الانحراف موجوداً في مركّب مثل النفس ، كما تثبت ذلك البداهة ، فلا بد ان يكون موجوداً في الذرات المركّبة(٢١) .

بمَ يمكن الاحتجاج على الابيقوريين ان لم يكن بمبدأ ضرورة الأحداث طراً ؟ ولكن هذا هو عين المبدأ الذي يسند اليهم بطلاناً . فالضرورة ، كما كانت تُفهم في ذلك العصر ، هي قدر الرواقيين ، أي عبارة عن نظام متعين في الحركات ، نظام متعين يجعل من الكون شاهداً على عقل عقلاني وإلهي . واذا ما فُهمت الضرورة هذا الفهم ، كانت من اكثر المفاهيم تعارضاً مع فكر ابيقور . يقول : « أولى بنا ان نقبل حتى بالخرافات التي تتصل بالآلهة من ان نقبل بقدر الطبيعيين »(٢٢) ؛ وهذا فصل القول ، متى ما علمنا بمدى مقته لتلك الخرافات. وعلى هذا النحو يتبين لنا كيف كان يمكن ان يضطر ابيقور الى أن يقبل ، بل الى ان يموه التناقض الصارخ بين القول بانحراف

---

(٢١) لوقراسيوس في الطبيعة ، ك ٢ . الابيات ٢٥١ ـ ٢٩٣

(٢٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٣٤ .

الذرات وبين القول بالثقل الكلي .

ان النظام الراهن للاشياء،المسمى من قبلنا بالعالم ، هو واحد من التراكيب التي لا تقع تحت عد التي تحدث في لاتناهي الزمان والمكان . « إن العناصر الكثيرة التعداد يلتئم شملها بألف صورة وصورة ، منذ آماد لامتناهية ، بدفع من الصدمات التي تتلقاها ومن وزنها الذاتي ، وتجرِّب كل التراكيب التي في مستطاعها ان تشكلها فيما بينها ، وبحكم امتحانها لمختلف انواع الاتحاد والحركة تتوصل الى الاجتماع بصورة مباغتة في مجموعات تؤلف أصل تلك الكتل الكبرى ، كالارض والبحر والسماء والكائنات الحية »(٢٣) . وجلي للعيان أن ابيقور ، الذي ينسخ لوقراسيوس هنا فكره ، ما كان يعنيه ان ينفي وحدة الكون واستقلاله بقدر ما كان يهتم بتفسيره بدون اللجوء الى أصل إلهي . فالكون توفيق ، بعد ألف تجربة فاشلة . ولا بد أن ننوه هنا ايضاً ببعد الشقة بين آلية ابيقور والآلية المحدثة ؛ فأبيقور لا يرمي الى أن يبيِّن ان التركيب الحادث حالياً هو نتيجة لقوانين الحركة ؛ ولكنه إذ يفترض أن كل المادة والذرات اللازمة لإحداث عالمنا قد اجتمعت صدفة واتفاقاً ، يجعل وكده ان يفسر كيف أن مختلف الموجودات المحتواة في هذا السديم ستخرج الى النور بنتيجة نشوء وارتقاء تدريجي . ولا وجود في هذا التفسير لأية وحدة مبدأ : ففي مستطاعنا أن نقرأ مئات الابيات من الباب الخامس من قصيدة لوقراسيوس ، وهو الباب الذي يعالج فيه تكوين السماء والارض ، دون أن نجد فيها أية إلماعة الى نظرية الذرات ؛ فالمهم في نظره الاخذ بكل ما هو مفيد ونافع في التفاسير القديمة التي اعطتها الطبيعيات الايونية للظاهرات السماوية أو الارضية ؛ وسيان أفُسِّرت حركة الشمس حول

---

(٢٣) لوقريسيوس ، ك ٥ ، الابيات ٤٢٢ ـ ٤٣١ .

فلك البروج كما يفسرها ديموقريطس ، اي بكونها تنجرف في حركة السماء الدوّامية بسرعة أقل من سرعة انجراف الثوابت ، أم فُسرت بتيارات الهواء التي تأتي من طرفي محور العالم لتطرد الشمس نحو أحد المدارين ؛ وانما المهم عدم الاقرار باحتواء هذه الكتل النارية على نفس عاقلة توجهها وتوجه معها الأجرام السماوية . أفلا نجده لا يحجم الاشارة الى أن الفرضية القديمة القائلة إن شمساً جديدة تتخلق كل صباح قد لا تكون خاطئة ![٢٤] هكذا تكون قد تراجعت القهقرى تلك الفلكيات الهندسية التي قالت بسماء مفارقة للآثار العلوية ومن طبيعة مغايرة لطبيعة الارض .

ما كان ابيقور ، كما نعلم ، يعلق أهمية كبيرة على تفاصيل التفسير . كتب في مطلع رسالته الى هيرودوتس (ب ٥ ، ف ١٣٥) يقول : « ان ما نحن بحاجة اليه نظرة شاملة ، لا جملة من النظرات الجزئية ؛ فعلينا ان نحتفظ في ذاكرتنا بما يعطينا نظرة شاملة عن الموجودات ؛ وسيكون يسيراً علينا أن نستكشف التفاصيل اذا ما استوعبنا المجموع وتركنا صورته تنطبع جيداً في ذاكرتنا » . ويقيم بعد ذلك (ف ٧٩) مقابلة بليغة الدلالة بين اولئك الذين درسوا جميع تفاصيل علم الفلك وعرفوا مغيب الكواكب ومشرقها والخسوف والكسوف وأشباه ذلك و« بقوا مع ذلك مقيمين على خوفهم عينه من جميع الآثار العلوية ، لأنهم بطبيعتها وبعللها الرئيسية جاهلون » . والأَوْلى ترك جميع هذه التفاصيل جانباً والتوجه مباشرة الى علة جميع الآثار العلوية . وحسب العلة ان تفسرها ؛ فليس من الضروري ان تكون هي العلة الفعلية.ومن الممكن أصلاً أن تتولد الواقعة الواحدة عن علل شتى ، ويكفي في هذه الحال تعيين العلل المحتملة . فكسوف

---

(٢٤) في الطبيعة ، ك ٥ ، الابيات ٦٦٠ ـ ٦٦٢ .

الشمس[٢٥] ، مثلاً ، يمكن ان يحدث من جراء توسط القمر ، ولكن كذلك من جراء توسط جسم غير منظور ، أو أيضاً من جراء انطفاء الشمس بصورة مؤقتة ؛ ولا موجب للاختيار بين هذه الاسباب ، فأي سبب منها يكفي لتحريرنا من خوف الكسوف .

مرة اخرى ينجلي لنا ان هذه التفاسير ليست مرتبطة ـ هيهات ! ـ بالمذهب الذري ، وانما الطبيعيات الايونية برمتها هي التي تعاود هنا ظهورها . ولعلنا نذكر أن هذه الطبيعيات كانت ترسم ايضاً تاريخاً وضعياً تماماً للحيوان ، وللتطور المتدرج للعقل البشري ، وللفنون والصنائع والمدن ؛ فخلافاً للتاريخ الاسطوري ، الذي يصور الانسان مخلوقاً ومحمياً من قبل الآلهة ، يلح التاريخ الوضعي على دور المجهود البشري في الانتقال البطيء من الحيوانية الى الحياة المدنية بدون ان يسلم أصلاً بتقدم حقيقي أو بتفوق لأي منهما على الاخرى . وبطبيعة الحال يستلحق الابيقوريون بمذهبهم هذا التاريخ الوضعي للبشرية ، وذلكم هو موضوع نهاية الباب الخامس من قصيدة لوقراسيوس.ومن المحقق أن ابيقور كان يضع نصب عينيه شيئاً من هذا القبيل حيث قال في نهاية **الرسالة الى هيرودوتس** إن « الأشياء نفسها هي التي هذبت وقومت في اغلب الاحيان الطبيعة البشرية ، والعقل ما زاد بعد ذلك على أن جلا وحدد » ما تلقاه ؛ فاللغة ، مثلاً ، تألفت في أول الامر من تصويتات واكبت لدى الانسان انفعالاته واحساساته ؛ وبعدئذ اصطلح كل شعب على أن يستخدم تصويتاته الخاصة به في تسمية الاشياء . والعدالة ، مثل اللغة ، من تأسيس البشر ايضاً . « لا عدل ولا ظلم بين الحيوانات التي ما استطاعت أن تتواضع على عدم إنـزال الأذى ببعضها بعضاً ؛ وكذلك الحال بين الامم التي ما استطاعت ولا شاءت

---

(٢٥) لوقراسيوس ، ك ٥ ، الابيات ٧٥١ ـ ٧٦١ .

أن تتواضع على المسألة عينها »[٢٦] .

ان عالم ابيقور أبعد ما يكون عن وحدة النسق ؛ فعلى حين أن حيـوات الافراد في نظر الرواقيين مظاهر أو صور للحياة الكلية وأن النفسيات تابعة تبعية وثيقة للكونيات ، نجد على العكس ان عالم أبيقور ، الخالي من النفس ، عاجز عن إنتاج النفس الفردية التي لا يعرف ابيقور إلاها . ولئن وجدت في هذا العالم نفوس ، فذلك بحكم الالتقاء العارض بين الذرات التي تتألف منها . ومن هنا وجدنا ابيقور (ولوقراسيوس) يتفردان بمعالجة طبيعة النفس (الباب الثالث) قبل الكلام عن تكوين العالم وتكوين الكائنات الحية (الباب الخامس) ، ويقسمان دراسة الطبيعة البشرية الى قسمين متمايزين دونما علاقة منظورة بينهما : علم النفس وتاريخ البشرية .

إن الاهمية الكبرى لعلم النفس تكمن في نظـر ابيقور في أن الدراسة العقلانية للنفس تبدد جميع الأسـاطير المنسوجة حول القدر ، وتبدد معها علة رئيسية من علل شقاء البشر وضياعهم ؛ فالنفس التي تتكون مع الجسم وتفنى معه لا يتعين عليها ان تفكر بمستقبل لا يعنيها في شيء . ولوقراسيوس يعارض الحياة الابدية بالتأمل في « الموت الخالد » ، ذلك الزمان اللامتناهي الذي ما كان لنا فيه من وجود ولن يعود لنا فيه من وجود .

يشرح ابيقور نظريته في النفس بعبارات عامة ولا تخلو من إبهام في **الرسالة الى هيرودوتس** ؛ فالنفس جسم يشبه نَفَساً يخالطـه الحار ، لكنه اكثر لطافة بكثير من النَفَس والحار اللذين نعرفهما ؛ وفي هذا الخليط تكمن جميع قوى النفس وانفعالاتها وخلجاتها وخواطرها ، وكذلك قوتها الحيوية . ولكن لا يكون احساس إلا اذا ارتبطت النفس

---

(٢٦) **الافكار الرئيسية**، ف ٣٢ (اوسنر ، ص ٧٨) .

بالبدن ؛ فالبدن هـو الذي يتيـح للنفس ان تمارس قـدرتها عـلى الاحساس ؛ وبالمقابل فإن النفس هي التي تجعل الجسم حساساً ؛ فان تفـرق شملهما تبددت النفس. ومن العسير علينا أن نقرر ما اذا كانت النظرية المعقدة والمفصَّلة في النفس ، التي يعرضها لوقراسيوس ويسندها بلوتارخوس في ضد قولوطس وآييتيوس في تاريخ الاقوال الى الابيقوريين ، ترجع في أصولها الى ابيقور نفسه . ومن المحتمل ، بمقتضى نص بلوتارخوس ، ان يكون أبيقور قد انساق الى الأخذ بهذه النظرية الاوسع والارحب ، نظراً الى استحالـة عزو شيء آخر الى ذلك النَفَس الحار غير الخواص الحيوية ؛ فالحكم والتذكر والحب والكره وسوى ذلك لا يمكن إسناده الى النَفَس الحار ، ولا مناص من تفسيره بنوع خاص من الذرات . ويترتب على ذلك أن النفس يجب ان تكون مؤلفة من تجمع من اربعة انواع مختلفة من الذرات : ذرات النَفَس ، وذرات الهواء ، وذرات الحار ، وأخيراً ذرات من نوع رابع لا اسم له ، جسم على درجة من اللطافة والحركية كافية لتفسير حيوية الفكر . والقول بوجود هذا الجوهر الرابع اللامسمى ، على ما فيه على حد تعبير بلوتارخوس من « إقرار بجهل مخز » ، هو من السمات المميزة لفكر ابيقور ؛ فلكل ظاهرة تفسيرها : فالجسم الحي جسم حار ، تارة يتحرك وطوراً يسكن ؛ وكل خصيصة من خصائصه تتأتى من جوهر من الجواهر المركّبة للنفس : فالحركة تتأتى من النفَس ، والسكون من الهواء ، والحرارة من الحار ؛ واختلاف نسبة هذه الجواهر الثلاثة يفسر اختلاف الامزجة ، كإقدام الأسد ووجل الأيل . وعلى هذا لا بد من عنصر رابع لتفسير ظاهرة لا تقل عن غيرها وضوحاً وجلاء : الفكر .

يلوح أن اعتباراً من النوع نفسه هو ما حمل لوقراسيوس (أو معلمه) على المصادرة على تمييز آخر ، هو التمييز بين الروح -ANI

MUS والنفس ANIMA . فللانسان خـواطر وافكـار واستـدلالات ورغبات وأفراح وأحقاد بمعزل تام عن الجسم ؛ ومن ثم لا يمكن عزو هذه الظاهرات الى جوهر منتشر عبر الجسم كله ؛ بل ينبغي إرجاعها الى روح ANIMUS ، محله في القلب ، ما دامت أصـداء الخوف والفرح تترجع فيه؛ومن الواجب تمييز هذا الروح عن النفس ANIMA المنتشرة في البدن كله .

إن الصلة ليست واضحة بين هذا التمييز الجديد وبين تمييز العناصر الاربعة، ولوقراسيوس لا يشير إليهـا في أي موضـع من مطولته المنظومة ؛ ومهما يكن من أمر فعلينا ان نحاذر مماثلة الروح ، كما فعل بعضهم احياناً ، بالجوهر الرابع ، اللامسمى ، لأن ذلك من شأنه ان يقلِّد الروح دوراً يكاد يكون مماثلاً لذاك الذي يضطلع به الجزء الرئيسي في النفس في مذهب الرواقيين ؛ ثم إن من شأن تلك المماثلة أن تخلع على النفس ضرباً من الوحدة بحكم التراتب الهرمي ، وهذا ما يتناف تمام التنافي مع مقاصد ابيقور . ناهيك عن أن ذلك سيكون مناقضاً للوظيفة الرئيسية للجوهر اللامسمى ، وهي « نشر الحركات الاحساسية في الاعضاء » (الباب ٣ ، البيت ٢٤٥) . فذرات الجوهر الرابع ، المتمازجة في مـا بين الاوعيـة الدمـوية واللحم ، والمسوكة على هذا النحو بالجسم في جملته ، تنتج ذلك النوع من الاهتزاز الموضعي الذي يسميه لوقراسيوس MOTUS SENSIFER والذي بفضله يصير الجزء المهتز من البدن حساساً بالمنبِّهات : فمن عقائد الابيقوريين الأساسية أن الأحساس يحدث في المكان عينه الذي يقع عليه التنبيه ، ولا يذهبون مذهب الرواقيين في وجوب نقل التنبيه أولاً الى الجزء المهيمن .

على هذا النحو يتبين لنا ان النظرية برمتها ترمي بنوع ما الى تشتيت جوهر النفس وقواها ، إذ لا تقر لها برابطة دائمة غير متولها في

البدن ، مما يترتب عليه لزوماً انحلال النفس بعد الموت ، على نحو ما أثبته لوقراسيوس بحجج متنوعة منتهى التنوع .

إن مشكلة نمط تأثير المحسوسات في الاحساس ترتبط تقليدياً بمشكلة النفس . وابيقور يفرد لها مكانة مميـزة في الرسـالة الى هيرودتس (الباب ١٠ ، ف ٤٦ ـ ٥٣) ، على اعتبار انها المشكلة الاولى التي يطرقها بعد النظريات العامة للطبيعيات ، كما يختصها لوقراسيوس بالباب الرابع من قصيدته بتمامه.وسر هذا الاهتمام هنا كما في كل مسألة اخرى هو الفائدة العملية؛فالمقصود هو إنكار أية دلالة موجبة للخوف على رؤى المنام التي يرى فيها الناس نُذُراً من لدن الآلهة أو يتصورون أنها أشباح مرعبة لموتى قضوا . ويعارض ابيقور هذه المخاوف بنظرية عقلانية في الإبصار : فمن سطح الاشياء تنفصل باستمرار أشباه EIDOLA ، هي عبارة عن « قشور » رقيقة للغاية ، تتحرك بحركة سريعة ، وهي من اللطافة بحيث تشق منفذاً لها في الهواء محتفظة بصور الاشياء المنبعثة عنها باستمرار ؛ وهذه الأشباه هي التي تلاقي العين فيكون الإبصار . غير أن صور الحلم أو المخيلة لا تختلف طبيعةً ؛ فهي أيضاً أشباه منبعثة عن الاشياء ، ولكنها ألطف وأرهف من أشباه الرؤية ، وهي تجتاز أعضاء الحس وتصل مباشرة الى الروح ؛ المخيلة تعمل اذن على نسق البصر ؛ ففي الظاهر قد يتراءى لنا أننا نستحدث بأنفسنا الخيالات ، ما دمنا نتصور الصور بملء إرادتنا وفي الوقت الذي نشاء ؛ أما في الواقع فإن الصورة التي نريدها لا تتبدى لنا إلا لأن الروح محاصر باستمرار بآلاف الاشباه التي لا يؤثر منها فيه إلا ما وجه اليه انتباهه . وينبغي ان نضيف القول ان هذه الاشباه تتشوه عند انتقالها وتبلى وتفقد أجزاء منها أو يختلط بعضها ببعض ؛ ولهذا فإن شبه البرج المربع يجعلنا نراه مستديراً ؛ ولهذا ايضاً نرى في المنام مسوخاً غريبة للغاية ؛ وهذا

تفسير طبيعي وباعث على الطمأنينة للاشياء التي تبعث فينا الرعدة . ونظرية البصر ، مثلها مثل نظرية السمع والشم ، هي نظرية في الإرسال تباين أشد المباينة نظرية الرواقيين ؛ فحيثما يتكلم الرواقيون عن انفاس متوترة بين الموضوع وعضو الحاسة ، وعن انتقال القوى عبر الاوساط ، لا يتكلم ابيقور إلا عن الحركة والصدام .

لم ينف ابيقور قط وجود الآلهة ؛ فمن ينفِ هذا الوجود فكمن ينفي البداهة أو يكابر فيها : فنحن نرى في المنام ، بل حتى في اليقظة ، أشباه الآلهة ؛ وهذه تجربة طويلة الأمد وعامة تكفي لإثبات وجود الآلهة . وإن لنا عن هذه الاخيرة تصوراً قبلياً ؛ فنحن نعلم انها كائنات سعيدة مغتبطة تحيا في طمأنينة لا يعكر صفوها معكر . لكننا نقرن هذه الافكار القبلية بظنون ؛ فنحن نعتقد ان الآلهة تهتم بشؤون البشر ، وتعلن عن مشيئتها بالنذر ، فتمتلىء حياتنا من ثم بالخرافات والاباطيل : فنقدم لها الاضاحي والقرابين ـ وقد تكون أحياناً من البشر ـ لنسألها مددها أو رضاها . والحال أن هذه المعتقدات باطلة ؛ فالكائن الذي يحيا في سعادة وطمأنينة كاملتين لا يمكن أن تساوره الهموم والمشاعر التي نعزوها الى الآلهة . وعلم الطبيعة برمته يثبت أنه لا العالم ، ولا أي جزء من أجزائه ، ولا حتى تاريخ البشرية ، يرجعنا الى الله باعتباره علته ؛ ويضيف لوقراسيوس ، برؤيته المتشائمة للوجود ، القول بأنه من التجديف على الآلهة ان نعزو الى ارادة هذه الكائنات الكاملة عالماً زاخراً بضروب النقص وألوان البؤس . ينبغي إذن الامتناع عن الاقرار بأي دور للآلهة كما للنفس ان في مجال الكونيات وان في مجال الطبيعيات : فالآلهة مجبولة من مادة نقية خالصة ، تحيا في ملاذ من الصدمات في الفواصل بين الاكوان ، لا يتطرق اليها الفساد لأنها مصونة من علل الهدم ، تزجي حياتها في طمأنينة وغبطة كاملتين ؛ والتأمل في حياتها هذه هو التقوى الوحيدة

التي تليق بالحكيم ـ وهذا كما نرى ضرب من وثنية مصفاة غير منقطعة الصلة في اغلب التقدير بعبادة الابطال .

(٤)

الاخلاق الابيقورية

لا يتوافر لنا بصدد أخلاق أبيقور مصدر مهم آخر غير **الرسالة الى ميناقايوس** ؛ وبوسعنا ان نكملها بمضمـون الكتاب الاول من مصنف شيشرون **في الغايـات** الذي اخـذه عن دروس أو تآليف لأبيقوريي زمانه ، ومنهم زينون وفيلودامس .

ان **الرسالة الى ميناقايوس** ليست عرضاً منهجياً بقدر ما أنها مجموعة الافكار التي « ينبغي ان يتأمل فيها الرواقي ليل نهار ليعيش إلهاً بين البشر » .

تدور هذه الاخلاق حول فكرتين محوريتين يصعب التوفيق بينهما : فالغاية من جهة اولى هي اللذة ، لأن الحيوان والانسان على السواء يطلبان بطبيعة الحال اللذة ويتحاشيان الألم منذ ساعة الميلاد وبدون ان يتعلما ذلك تعلماً : وهذا ضرب من البداهة لا يحتاج الى اكثر من ملاحظته بدون البرهان عليه ؛ والحكيم من الجهة الثانية هو ذاك الذي ينتمي الى حالة الطمأنينة والخلو من الهموم ATARAXIA وسلام النفس متى ما حرر ذاته من جيشان الرغائب والمخاوف التي تقيد الانسان العادي وترهقه ؛ وهذه حال من الصفو لا تخلو من تعجرف يطلبها لنفسه مثقف تسلح برؤية الطبيعيين الايونيين الواضحة للاشياء فترفع عن عالم الاديان والاساطير المأساوي ، وبات لا يخشى لا الآلهة ولا الموت ، وحدّ رغائبه ، وبلغ الى السعادة .

بيد أن هذه الطمأنينة لا تُصور بحال من الاحوال على انها غاية

TELOS ؛ فالغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور هي اللذة ؛ الطمأنينة لا قيمة لها إذن إلا بقدر ما تكون تابعة لهذه الغاية ، ومنتجة للذة .

ان الصلة بين هذين المحورين الفكريين هي بالفعل لب مشكلة اخلاق ابيقور ؛ وهذه الصلة كما نعلم ليست سهلة المنال : فقد كان خصوم ابيقور بادروا منذ وقت مبكر ، عن حسن نية أو سوئها ، الى التذرع بأولى تينك الفكرتين المحوريتين ليصوروا الابيقوريين في صورة أشخاص أسلسوا قيادهم لجموح رغائب لا كابح لها،فسَّاق فجرة لا يردعهم عن شهواتهم رادع،بل كانوا يتلصصون على الحياة الخاصة لأصدقاء الحديقة ليثيروا من حولهم الفضائح . ومن جهة اخرى ، لم يكن مناص امام المطلعين على حقائق الامور إلا ان يقروا بالسمو الاخلاقي لتعاليم ابيقور ، ونحن نعلم مدى ما كان يكنّ لها من اعجاب سنيكا الرواقي الذي استشهد ببعض مبادئها ، ومثله كذلك الافلاطوني المحدث فورفوريوس(٢٧) . ناهيك عن ان أبيقور نفسه احتج بقوة على ما اعتبره ضرباً من سوء الفهم : « عندما نقول إن اللذة هي الغاية ، لا نقصد الكلام عن لذة الفسّاق والماجنين » . وإزاء ذلك لم يكن ثمة مناص من الاقرار بأنه متعي في النظرية ومتقشف وعفيف في الممارسة ، وهذا ما قاد بعضهم الى رميه بالتناقض (صنيع شيشرون الدائب في نقده له) والى إساءة الظن في عقله وحدة ذكائه اكثر مما في شخصيته واخلاقه .

ترى أهذا حق وهل يصح القول إن شخصه كان خيراً من مذهبه ؟ ان ابيقور يتصور اللذة غير تصور القورينائيين لها ، والخلاف بينه وبينهم بصدد هذه النقطة مكشوف . فأولاً ، ما كان ابيقور يسلم

---

(٢٧) رسائل الى لوقيليوس ، ٩ ، ٢١ ، الخ ؛ فورفوريوس : رسالة الى مارسيلا ، ٢٧ ـ ٣٠ .

إلا بلذة واحدة ، هي تلك التي لا سبيل الى المكابرة في الاحساس بها ، اي اللذة البدنية التي كان يسميها ايضاً لذة الجسد ولذة البطن . قال : « لست مستطيعاً أن أتصور الخير اذا حذفت لذات الذوق ، ولذات الحب ، ولذات الاصوات ، ولذات الاشكال المنظورة »(٢٨) . وقد حذف لذات الفكر المزعومة التي سلّم بها القورينائيون . صحيح ان النفس تعرف في اغلب الظن نوعاً من الفرح ، لكن هذا الفرح ان هو إلا تذكر أو استباق للذات الجسم ؛ فالصداقة ، مثلاً ، ما كانت لتجلب الى النفس فرحاً لولا ان الصديق يرى في صديقه وعداً بالأمان وضماناً ضد التألم ؛ الفرح الفكري هو إذن فرح الفيلسوف الذري الذي تحذف نظريته خوف العذابات الجسمانية التي تنتظرنا بعد الموت على نحو ما تصور لنا المعتقدات الباطلة .

ثانياً ، ان لذة البطن هذه ليست كما تخيلها القورينائيون ، أي حركة وجيشاناً . وحسبنا أن نرى أن الانسان ، في مطلع حياته وحين لا تكون ميوله قد فسدت ، لا يطلب اللذة إلا متى ساوره ألم أو حاجة ، جوع او عطش ؛ وحالما يزول الألم ، لا يعود يطلب شيئاً . يترتب على ذلك أن اعلى درجات اللذة ، كما تتعين بالطبيعة ، ان هي إلا حذف الألم . ومتى حُذف الألم امكن للذة ان تتنوع ، لكن ليس أن تزيد ؛ ففي مقدور المرء ان يسكّن جوعه بأطعمة عظيمة التنوع ، لكن تسكين الجوع يبقى دوماً اعلى درجة يمكن الوصول اليها من اللذة .وليس بين اللذة والألم حالة حيادية من عدم اللذة وعدم الألم .

ذلك هو الخير الابيقوري الاعظم الذي قال الكاتب المسيحي لاقتانسيوس إنه المثل الاعلى لمريض ينتظر من الطبيب شفاءه(٢٩) .

---

(٢٨) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ٦ (اوسنر ، ص ١٢٠) .

(٢٩) في التاسيس الالهي ، ك ٣ ، ف ٨ ، ١٠ .

وبالفعل ، انه من المرجح جداً أن يكون هذا التصور اللامتوقع للذة الجسمانية على صلة بما تناهى الينا عن رقة صحة ابيقور ؛ وعندما يقول لنا ان اللذة الحقة هي لذة ساكنة ، ينبغي أن نفهم أن المقصود بذلك في أغلب التقدير هو ذلك التوازن الصحيح الذي يكون عليه الجسم في حال الصحة وبعد تسكين الحاجات الطبيعية . بيد ان هذا المثل الاعلى بالذات يشير الى قاعدة للسلوك والعمل .

يقول ابيقور : « كل لذة هي بطبيعتها الذاتية خير ، لكن ليست الارادة هي التي تختار كل لذة ؛ كذلك فإن كل ألم شر ، ولكن لا يتم بالارادة تحاشي كل شر »[٣٠] . وهذا ما يتعارض ، وربما عن قصد ، مع مبدأ أساسي من مبادىء الرواقية : « الخير يتم اختياره دوماً بالارادة »[٣١] . وكان هذا التصور العام يقوض المتعية من أساسها إلا اذا كانت تقول فعلاً بتلك الرخصة أو تلك الاباحة التي لا كابح لها ولا رادع على نحو ما كان يرميها به خصومها ؛ فان لم يكن هذا واقع الحال ، لم يكن ثمة مناص من نفي مبدأ الحس المشترك المزعوم ذاك . وربما كان ابيقور يقفو هنا أثر القورينائيين : فهو يميـز الغايـة ، موضوع الميل المباشر ، من موضوع الارادة المتبصرة ، مثلما كان القورينائيون يميزون الغاية أو اللذة من السعادة ، محصلة جملة اللذات . فالميل يحدو بنا نحو اللذة ؛ وعلى التبصر بالمقابل ان يزن ، بمعونة التجربة ، عواقب كل لذة ؛ فعندئذ نهمل اللذات التي تجر فائضاً من الآلام ، ونتحمل آلاماً تأتينا منها لذة اكبر .

يتدخل العقل المتبصر ايضاً ليسكّن او ليحذف الرغبات التي يتعذر إشباعها فتورث آلاماً جديدة . فإن قر في أذهاننا فعلاً ان أعلى درجات

---

(٣٠) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٩ .

(٣١) بلوتارخوس : تناقضات الرواقيين ، ك ١٣ .

اللذة حذف الألم ، كان لنا أن نجعل الرغبات على مراتب شتى ؛ فهناك الرغبات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة عن إشباعها،كالرغبة في الاكل أو الرغبة في الشرب ؛ وهناك الرغبات الطبيعية وغير الضرورية ، وهي التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة ، مثل الرغبة في اكل لون معين من الطعام ، مع ان إشباع هذه الرغبة لا يضيف من حيث المبدأ شيئاً الى اللذة ؛ وهناك اخيراً رغبات لا هي بطبيعية ولا بضرورية ، وانما رغبات فارغة باطلة ، كالرغبة في تاج أو في تمثال . والحكيم هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الاول من الرغبات ، فإن « أوتي قليلاً من الخبز والماء ضارع في الغبطة والهناء جوبيتر نفسه » . وهذا المبدأ يكاد يحرر الحكيم من التبعية للظروف الخارجية ، وذلك ما دامت حاجاته قاصرة على أقل القليل[٣٢] . هكذا يتجلى لنا أن ضابط الرغبة وحدُّها ليس الارادة التي تقف في قبالتها ، وانما اللذة نفسها ، بشرط ان نفهمها كما ينبغي أن تكون .

لكن ما كان لأبيقور ان يتجاهل أن الالم ، وهو انفعال خالص ، يلم بالانسان بمعزل عن كل توقع وكل إرادة . فكيف السبيل الى دفع التغير عن سعادة الحكيم ، ما دام الخير رهناً باتفاق الاحاسيس المتعاقبة بدون أن يكون في مستطاعنا إخضاع هذا الاتفاق لإرادتنا ؟ السبيل الاول الى ذلك التسلح بحكم وأقوال مأثورة من قبيل : « الألم الشديد لا يدوم ؛ والألم الذي يدوم خفيف » . وهو بعد ذلك ، وعلى الاخص ، موازنة الألم الراهن بتذكر لذات الماضي وبرجاء لذات المستقبل . فتذكر اللذة الماضية هو بحد ذاته لذة ، وهذه مسلَّمة ابيقورية طعن فيها الخصوم أشد الطعن ؛ ولا يتردد بلوتارخوس في أن يتساءل:

---

(٣٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٧ ؛ إليانوس : قصص متنوعة ، ك ٤ ، ف ١٣ (اوسنر ، ص ٣٢٩) .

ألا يزيد تذكر اللذة الماضية في ألمنا الحالي ؟ لكن يبدو مع ذلك أن حياة الذكريات والآمال هذه هي التي أسعفت بالطمأنينة والسكينة ابيقور وقد طعن في السن وتكالب عليه المرض ؛ فقد كتب الى ايدومانايوس وهو على شفا الموت يقول : « أكتب اليك في نهاية يوم سعيد من أيام حياتي : فأوصابي لا تفك طوقها عني وما عاد في مقدورها ان تزيد عما هي عليه ؛ وكل ذلك أقابله بالفرح الذي أسكنته في نفسي ذكرى مناقشاتنا الماضية »(٣٣) .

ان الحكيم ، بهذا الضرب من مران المخيلة الذي يدعونا اليه ابيقور ، يصطنع لنفسه أفراحاً مستديمة ، تتبوأ بينها مكانة الصدارة بهجة الصداقة .

بالمقابل ، فإن ذكرى الآلام الماضية ، وعلى الاخص التوجس من الآلام أو الخوف ،هي بحد ذاتها آلام حاضرة.ومعروف لدينا كيف كان ابيقور يصارع ويقاوم من بين هذه المخاوف تلك التي تتسبب في أعظم الأوصاب لبني البشر : أي خوف الآلهة وخوف الموت ؛ فلا مدعاة للخوف من الآلهة الكلية الغبطة ، ولا كذلك من الموت ، ان تكن النفس فانية ؛ فالموت لن يعني لنا في هذه الحال شيئاً ، إذ أن من لا يحس لا يتألم . وحتى نقدر موقف ابيقور هذا حق قدره ، فلا بد أن نعلم أنه كان ملزماً لا بأن يكافح اولئك الذين يخشون الموت باعتباره أعظم الشرور إطلاقاً فحسب ، بل كذلك اولئك المتشائمين الذين كانوا يطلبون الموت وكأنه منية النفس ويعتقدون مع ثيوغنيدس(٣٤) أن « الخير الا نولد، فإن ولدنا على أية حال فأن نجتاز ابواب الآخيرون(٣٥) بأسرع

---

(٣٣) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ٢٢ .

(٣٤) ثيوغنيدس الميغاري : شاعر اغريقي من القرن السادس ق.م ، من انصار الحزب الارستقراطي . « م » .

(٣٥) الآخيرون : نهر العالم السفلي . « م » .

ما يمكن »[٣٦] . فليس لنا لا أن نشتهي العدم ولا أن نتوجس منه خيفة .

جلي للعيان ان أخلاق ابيقور طائفة من التوجيهات او التمارين تلجم فكرنا عن الشرود والهذاء وتردعه عن جرفنا عنوة ، ولمضرتنا ، الى ما وراء الحدود التي عيّنتها لنا الطبيعة . فإن أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار انجلت لنا الآصرة الوثيقة التي تربط بين الفكرتين المحوريتين اللتين كنا ميزنا بينهما : فطلب اللذة ، ان عُرِّف تعريفاً صحيحاً ، استتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية ، من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات،ومن محاسبة للذات ، ومن تذكر للذات الماضية أو رجاء للذات المستقبلة التي لا تعدو طمأنينة النفس ان تكون ، بنوع ما ، الوجه السلبي لها .

في غمرة هذا المران ترى النور الفضائل التي لا تقبل انفصالاً عن حياة اللذة ، وعلى الاخص الحكمة التي هي « أثمن من الفلسفة نفسها »[٣٧] . وما الحكمة إلا الارادة المستنيرة التي تقدم بنا وصفها . ولا تعدو فضائلنا كافة ان تكون ، نظير الحكمة،وسائل أمان تدفع عنا أذى الآلام ، وفي مقدمتها العدالة التي « من أعظم ثمارها طمأنينة النفس »[٣٨] ؛ وجوهر العدالة مواضعات وتعارفات عملية يلتزم الناس بموجبها ألا ينزلوا بعضهم ببعض ضراً او أذى ؛ ولكن من المفروغ منه ان كل واحد منا يقبل بالقوانين ليتدبر لشخصه الحماية من الظلم والجور ، وأنه لن يردعه وازع من ضمير عن انتهاكها اذا كانت له في ذلك مصلحة واذا كان في مستطاعه أن يقدم على ذلك بأمان تام . يسلم ابيقور اذن ، في آرائه في المجتمع ، بكل نزعة السفسطائيين

---

(٣٦) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٢٦ .
(٣٧) ديوجينس اللايرتي ، ك ١٠ ، ف ١٣٢ .
(٣٨) كليمنضوس الاسكندري · الطنافس ، ك ٦ ، ف ٢ (اوسنر ، ص ٣١٧) .

الى المحافظة على المواضعات الاجتماعية والتقاليد ، بدون ان يولي وجهه بصورة من الصور شطر نزعة الرواقيين العالمية . ويصور لنا بلوتارخوس قولوطس يحاجج الكلبيين ذوداً عن حياض الدولة ، ولكنه لا يفعل ذلك إلا لأن الحكومة القوية ضمانة للفرد . ولا يقبل ابيقور بدوره بضرب من القانون الطبيعي إلا على طريقته الخاصة : « ان القانون الطبيعي تعبير عما يعوِّل عليه البشر ليمتنعوا عن أذية بعضهم بعضاً »(٣٩) . وتبقى العدالة على اية حال نسبية بحسب الامصار والبلدان . ولئن كان الابيقوريون لا يأبون مطلق الإباء المشاركة في الحياة السياسية ، فإنهم يطلبون على اية حال ، إلا في الحالات الاستثنائية ، « الحياة المنزوية »(٤٠) ، وكل مبتغاهم أن يصونوا حرمة أنفسهم كأفراد .

---

(٣٩) الافكار الرئيسية ، ف ٣١ (اوسنر ، ص ٧٨) ؛ انظر ستوبيوس : **المنتخبات** ، ف ٤٣ ، ١٣٩ (اوسنر ، ص ٣٢٠) .

(٤٠) اوسنر ، ص ٣٢٨ .

ثبت المراجع

النصوص

Epicurea, édit. Hermann USENER, Leipzing, 1887 (collection des fragments d'Epicure).

Epicureae tres litterae et ratae sententiae, édit. VON DER MÜHLL (collection Teubner), 1922. (Cf. aussi *Wiener Studien,* 1888, t. X, p. 191.)

Trois lettres, traduites par O. HAMELIN (*Revue de Métaphysique,* 1910, t. XVIII, p. 397).

Doctrines et maximes, traduites par M. SOLOVINE, Paris, 1925.

Lettres et pensées maîtresses, traduites par ERNOUT, dans *Le Commentaire de Lucrèce,* Paris (collection Budé), 1er volume, 1925.

LUCRÈCE, *De la Nature,* texte et traduction par A. ERNOUT, 2 vol. de la collection Budé, 1920; *Commentaire,* par L. ROBIN, 3 vol. de la même collection, 1925, 1926 et 1928.

C. BAILEY, *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes,* Oxford, 1926.

Lettere di Epicuro e dei suoi, éd. C. DIANO, Florence, 1946.

ARRIGHETTI, *Opere di Epicuro,* 1963.

R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes,* Helsinki, 1955, Acta philosophica fennica, fasc. VII.

J. BRUN, *Epicure, les Epicuriens,* textes choisis, Paris, 1961.

DIOGENIS OENOANDENSIS *Fragmenta,* éd. A. GRILLI, Milan-Varese, 1960, cf. A. GRILLI, I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda, dans *Studi di Filosofia greca,* éd. ALFIERI et UNTERSTEINER, Bari, 1950, p. 345-436.

الدراسات

E. JOYAU, *Epicure*, 1910.

GASSENDI Syntagma philosophiae epicureae, dans *Opera omnia*, t. III, 1658, cf. B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, 1944.

C. BAILEY, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

J. von HARINGER, *Epikurs Lebenskunst*, Zurich, 1947.

O. GIGON, *Epikur, von der Uberwindung der Furcht*, Zurich, 1949.

E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.

Epicurea in memoriam E. BIGNONE, Gênes, 1959.

K. MARX, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure (*Œuvres philosophiques*, t. I, trad. MOLITOR, Paris, 1927).

J.-P. Sartre, Matérialisme et révolution, Situations, *III, 1949; P. BOYANCÉ, Epicure et M. Sartre*, Revue philosophique, *1953, p. 426.*

NORMAN W. DE WITT, *Epicurus and his philosophy*, Londres, 1954 (et la recension de J. BRUNSCHWIG, *R. phil.*, 1957, p. 386).

II. – F. THOMAS, *De Epicuri canonica*, 1889.

F. MERBACH, *De Epicuri canonica*, dissertation, Weida, 1909.

III. – LANGE, *Histoire du Matérialisme*, traduction, Paris, Schleicher, 1910, t. I, p. 84-150.

G. BACHELARD, *Les intuitions atomistiques*, Paris, 1933.

IV. – M. GUYAU, *La Morale d'Epicure*, 2e éd., 1881.

V. BROCHARD, La Morale d'Epicure (dans *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, 1912, p. 294).

L. ROBIN, Sur la conception épicurienne du progrès, *Revue de Métaphysique*, 1910: *La pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, *p. 525.*

A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946.

A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milan-Rome, 1953.

الفصل الرابع

الوعظ الخلقي
والشكية والاكاديمية الجديدة
في القرنين الثالث والثاني

(١)
بولستراطس الابيقوري

يكاد يكون من المتعذر ان نلم بالتيارات الفكرية التي كانت تصطرع بها العقول في أواسط القرن الثالث خيراً مما نلم بها عن طريق الاطلاع على المصنَّف الصغير الذي وضعه بولستراطس ، خليفة هرمارخوس على رأس مدرسة ابيقور في حوالي العام ٢٥٠ ، وجعل عنوانه في **الازدراء اللامعقول للآراء الشعبية**[١] . فهو عبارة عن تمهيد للفلسفة ، يحث فيه واضعه احد الفتيان على ترك المدارس الاخرى للانتساب الى المدرسة الابيقورية .

رأينا ان الابيقوريين نفوا ـ او كادوا ـ كل ما أركز إليه الرواقيون الأساس الموثوق للحياة الخلقية : العناية الالهية ، نفس العالم ، وحدانية الكون والتجاذب بين أجزائه ، القدر ، العرافة بقراءة النذر ، وكلها توكيدات يربط بينها معاً الجدل . غير ان الوثوقية الرواقية

(١) طبعة توبنر عن بردية من هرقولانوم .

اصطدمت في الوقت نفسه بخصوم آخرين ، الشكاك والاكاديميين الجدد ممن زعموا الحفاظ على روح افلاطون بلا تحريف في مواجهة الوثوقية الغازية .

يوجه بولستراطس خطابه الى فتى كاد ان يقع في حبال إغراء تلك المناهَضَة الشكية للوثوقية ؛ فقد تراءى له أن ما كان يدعوه اليه الابيقوريون من طمأنينة تبلغها النفس عن طريق الحكمة لقادر بالفعل على « حذف البلبلة الباطلة التي تتأتى من المنامات ومن النذر ومن كل ما يشوش نفوسنا بغير ما جدوى» (العمود١،أ).غير أن هذه الحكمة تعمل بنهج وبروحٍ مغايرين تماماً:فقد كان الابيقوريون يعللون نفيهم لكل ما نفوه بطبيعيات مبنية على البداهة؛اما الخصوم الذين يتكلم عنهم بولستراطس فيعمدون على العكس ، بغية زعزعة تلك الظنون الكاذبة ، الى انتقاد المعارف قاطبة ، بما فيها الموثوقة منتهى الوثوق . والمنهج الذي يتوسلونه الى ذلك هو أبغض المناهج الى الابيقوريين ، ألا وهو الجدل الذي يستخدمونه « في زعزعة رأي الغير اكثر منه في اصطناع الطمأنينة لأنفسهم » (العمود ١٢ ، أ) . وهم يحتجون بتنوع ظنون الناس لينفوا وجود الجمال والقبح، والخير والشر ، وما سوى ذلك . انهم « يربكون حياتنا بما يربك حياة غيرنا من الناس » ، فيعجزون منا ثم عن تمييز « الغاية التي تنشدها طبيعتنا والجوهر الذي منه تتألف هذه الغاية » . ويكاد يكون من المتعذر سَوْق تعريف أدق من هذا التعريف للجدل الذي لا قوام له غير أن يكشف لكل امرىء عن عدم يقين ظنونه .

من الفلاسفة الذين استهدفهم بولستراطس ؟ انه لا يذكر ، في ما حفظه لنا الزمن من النص ، سوى « نحلة اولئك الذين يتسمون باللاانفعاليين » والكلبيين الذين نذكر بالفعل ، ولا بد ، نزعتهم الى المحافظة على المواضعات والتقاليد (العمود ١٢ ، أ) ؛ لكنه يضيف

قوله إنه تكلم ايضاً عن فلاسفة آخرين يسيرون على النهج نفسه .

اننا نضع ايدينا هنا على تيار فكري متميز جداً عن الرواقية والابيقورية ، يتفق مع الرواقية في استخدامها الجدل ومع الابيقورية في نفيها المعتقدات الرواقية ، لكنه يناهض بقوة وثوقية المدرستين كلتيهما . وأعم سمات هذا التيار الفكري وقوف موقف العداء من الطبيعيات بملء معنى الكلمة ، أي من تصور شامل للكون هو موضوع ايمان PHISTIS يقيني ، على أساسه تنهض الحياة الخلقية . هذه الوثوقية يعارضها هذا التيار الفلسفي بضرب من نزعة انسانية ترتد باستمرار بالعقل من الاشياء الخارجية التي لا منفذ لنا اليها الى التأمل في الشروط الانسانية للنشاط العقلي والاخلاقي . ومظاهر هذا التيار العظيمة التنوع في القرن الثالث هي موضوع دراستنا في هذا الفصل .

(٢)
المتعية الكلبية

من أولى تظاهرات هذا التيار استمرار المدارس السقراطية في صور وأشكال شتى . وقد تلبست القورينائية، بوجه خاص ، في اواسط القرن الثالث صوراً غير متوقعة بالمرة .

لقد أفضت القورينائية لدى هجسياس الى تشاؤم مثبِّط ، موهَن ، يتاخم اللامبالاة[٢] . فان تكن السعادة ، كما يقول ارستبوس ، هي قمة اللذات ، فما من سبيل الى البلوغ اليها : فهوذا الجسم تهتصره الأوصاب ، والنفس يبلبلها التعاطف ؛ وهوذا القدر يبدد آمالنا

---

(٢) ديوجينس اللايرتي ، ك ٢ ، ف ٩٢ ، ٩٦ .

ويبيدها . وإذا صح ان اللذة غايتنا ، فهذا يعدل القول بأنه لا وجود لأية غاية طبيعية ؛ ذلك ان الندرة والجدة تكوِّنانها ، والشبع يلاشيها . وما الفارق ايضاً بين حالتي العبودية والحرية ، الغنى والفقر ، شرف النسب وضعته ، ما دام أي منها لا يعدنا بلذة موثوقة ؟ واذا جعلنا من هذه الغاية غايتنا فلا داعي لأن نصب سخطنا على الانانية ، فهي حكمة ، أو على الاخطاء ، فهي نتيجة ضرورية للانفعالات ؛ « الخاطىء يجب تعليمه ، لا كرهه » . ويغلو اخيراً هذا التجرد ليصل الى حد الانتحار ؛ ففي كتاب بعنوان **المستنكف** (APOKARTERON ، من يمتنع عن الطعام ليموت جوعاً) يعرض هجسياس فكرته المحورية عن مصائب الحياة الانسانية وأتراحها[٣] . ولم يكن هذا التيار الفكري يؤلف مذهباً بقدر ما كان يتألف هو نفسه من طائفة من الموضوعات ، تتمحور الرئيسية والمتشائمة منها حول أوصاب الحياة ونوائب القدر . ويسير علينا ان نرى أن ما من قسمة من قسمات هذا التعاليم إلا وكانت هدفا لنقد أبيقور ورده من منطلق متعية مصححة ومرتكزة الى الطبيعة والطبيعيات اكثر من ارتكازها الى ملاحظة الحياة الانسانية ، نظير متعية هجسياس؛واننا لنذكر ولا بد إدانة أبيقور للتشاؤم المفضي الى الانتحار ، ومذهبه في حرية الارادة ، ونفوره الشديد من اولئك الذين ينصِّبون القدر إلهاً كلي القدرة .

حاول آنيقارس[٤] بدوره أن يتدبر علاجاً لتلك العواقب المثبِّطة للعزائم التي ترتبت على مذهب اللذة ، ولكن بالاعتماد على وسائل انسانية . فقد خلع قيمة مطلقة على كل ما يربط الفرد الى مجموع الناس : الصداقة ، وشائج الأسرة والوطن ؛ وجعل من هذه الروابط

---

(٣) شيشرون : **التوسكولوميات** ، ك ١ ، فقرة ٨٣ .
(٤) ديوجينس اللايرتي ، ف ٩٦ ـ ٩٧ .

شرطاً لا غنى عنه للسعادة . وكان ، بصفته راصداً حقيقياً للناس ، يضع ثقته في العادة اكثر مما يضعها في العقل لتمكين الانسان من التعالي على الرأي العام ؛ فالعادات السيئة التي ترسّخها فينا التربية هي التي تضعنا في موقف الضعف ازاء الرأي العام ؛ والعادات الجيدة هي القمينة بأن تعتقنا من ربقته .

اما ثيودورس ، تلميذ آنيقارس ، الذي نُفي من اثينا وعلّم في بلاط الملك بطليموس الاول (المتوفى سنة ٢٨٣) الذي انتدبه سفيراً الى ليزيماخوس ، ملك تراقية ، فيلوح أنه مال بصورة نهائية الى الكلبية(٥) : فالحكيم انما هو ذاك الذي استقل بنفسه الى حد الاستغناء عن الاصدقاء ، وتعالى على غيره من الناس حتى بات لا يفكر اطلاقاً في التضحية بنفسه في سبيل وطنه - إذ لو فعل لأضاع حكمته في سبيل مجانين مأفونين - وترفع بنفسه عن الرأي العام الى حد لا يحجم معه ، ان سنحت الفرصة ، عن السرقة ، بله عن ارتكاب ما فيه انتهاك للقدسيات من السرقات ؛ ذلكم هو الكلبي الخالع العذار الذي يرسم لنا ثيودورس صورته ؛ ضرب من حد أوسط بين المتعية والكلبية يقف فيه كل من اللذة ، وهي الخير في نظر الاولى والشر في نظر الثانية ، ومن الألم ، وهو عند الاولى شر وعند الثانية خير ، موقف اللامبالاة واحدهما من الآخر . والحصافة والعدالة هما الخيران الوحيدان اللذان يقر بهما الحكيم ، والعالم هو المدينة الوحيدة التي يعترف بها . غير ان ثيودورس ، الملقب بالملحد ، عُرف في المقام الاول بنفيه وجود الآلهة ؛ وقد ذهب بعضهم الى أنه كان هو ملهم أبيقور ، ولا نعلم شيئاً عن برهانه ضد الآلهة ، لكن الواقعة بحد ذاتها كافية لتدلنا كم كانت نزعته العالمية تختلف ، ولا بد ، عن النزعة العالمية الدينية للرواقيين .

---

(٥) ديوجينس اللايرتي ، ف ٩٧ - ١٠٣ .

ان تعليماً كهذا ، نسيجه الافكار الشعبية ، ومقطوع الصلة بكل ثقافة علمية ، وغير متوافر على عدَّة تقنية معقدة ، ورغبته منصبة على التأثير المباشر اكثر منها على بحث صابر ودؤوب عن الحقيقة ، كان لا بد ان يتمخض عن شكل ادبي ، عرف في حينه نجاحاً عظيماً ، هو شكل الخطاب الفلسفي DIATRIBÉ، وهو ضرب من موعظة يقدم فيها الخطيب لجمهور السامعين ثمرة حكمته في أسلوب رشيق مونق مزخرف . وقد وصلتنا شذرات مطولة من الخطب الفلسفية لأحد تلامذة ثيودورس ، بيونيس البورستاني الذي تولى طيلس ، وكان من المترددين على مجلسه ، تحرير خلاصات لخطبه حفظها لنا ستوبيوس . وعبثاً نبحث لدى بيونيس هذا ، وكان في أول حياته من تلامذة الكلبي اقراطس ثم اخذ على التوالي عن كل من ثيودورس وثيوفراسطس ، عن مذهب منهَّج متماسك واضح[٦] .

إن خطب DIATRIBES بيونيس تقف ، بشكلها الادبي ، على طرفي نقيض من مؤلفات الرواقيين التعليمية باستدلالاتها المجردة الجافة ومصطلحاتها المحيِّرة المبلبلة . وهي لا تتسم حتى بذلك الاطراد ، المقسَّم الى مراحل ، الذي تمتاز به خطب مدرسي البيان والخطابة والسفسطائيين ؛ بل احتفظت بشيء من طابع النقاش والجدال الذي منه تحدرت أصلاً (الدياتريب عند افلاطون اسم للحوار السقراطي) ؛ وهي تخاطب السامع مباشرة ، تريد إقناعه او إفحامه ، بأسئلة قصار ومتلاحقة : « خليق بالفقر أن يقول : ايها الانسان ، ما لك تتهجم علي ؟ أحرمتك من خير حقيقي ؟ من العفة ؟ من العدالة ؟ من الشجاعة ؟ ألا تتوافر لك الضروريات ؟ ألا تزخر الدروب بالفول ، والعيون بالماء ؟ » . وقد يتدخل احياناً محاور متخيل

---

(٦) ديوجينس اللايرتي ، ك ٤ ، ف ٥١ ـ ٥٢ .

ليعترض ويناقش ، شأن ذاك الذي يندب حظه ويشكو مصيره : « أنت تأمر وأنا أطيع ؛ بكثرة من الاشياء تتصرف ، وأنا بقلة قليلة منها » . لكن الى جانب هذه المقاطع التي هي أشبه بنقاش منمنم ، نجد مقاطع أخرى اكثر خطابية وبلاغة ، يتشح فيها الفكر بغزير الصور ؛ ومنها مقاطع كتبت لها الشهرة ، فترددت على الالسن والاقلام حتى سئمها الناس : « كما يمثل الممثل الجيد بإتقان الدور الذي يعينه له الشاعر ، كذلك يتوجب على الانسان الصالح ان يمثل كما ينبغي الدور الذي يختصه به البخت . فالبخت أشبه بشاعر يوزع الادوار : فتارة يعطي منها الدور الرئيسي ، وطوراً الدور الثانوي ، وفي مرة ثالثة دور الشحاذ » ؛ أو كذلك : « كما نفارق البيت اذا ما انتزع منه المكري بابه وسطحه وسد بئره ، كذلك أفارق هذا الجسم الفقير ؛ فبعد ما تنتزع مني الطبيعة ، التي أعارتني اياه ، عينيَّ وأذنيَّ ويديَّ ورجليَّ ، لا أعود أطيقه ، ولكن كما أفارق المأدبة غير غاضب ، كذلك أفارق الحياة متى ما أزفت الساعة » . ويلجأ بيونيس أخيراً الى الإكثار من المُلَح والنوادر التي تهذب العقل والنفس، ومن الحكم والاقوال المأثورة ، مقتبساً إياها من معين ابطال الكلبية ، وعلى الاخص ديوجينس وسقراط . من هذا كله يتألف ذلك النوع من الخطب الذي أسماه اراتوستانس « فلسفة الرداء الموشى » ، لأنه يتسع للانواع كلها ، من نقاش وتندر وعرض تعليمي .

تدور الخطبة الدياتريبية حول فكرة محورية واحدة تكررها وتخرجها في الف صورة وصورة : فربة البخت TYCHÉ وزعت على الناس أقدارهم بمطلق إرادتها ، وعلى نحو يعز عليهم فهمه ، ودونما أثر لأية عناية إلهية ؛ وقوام السعادة ان يرضى الانسان بقسمته ويقنع بها ، وأن يطاطىء الرأس لكل الصروف مثلما يصدع الملاح بأمر الرياح : وهذه حكمة استسلامية تتأدى بصاحبها الى اللاانفعالية ،

فينصرف عن فهم سر الموجودات وحتى عن التسليم بانطوائها على سر ، ويعزف من ثم عن التأثير فيها ولا يطلب غير الاستقلال التام بما أوتيت نفسه من استعداد داخلي . إنه العصر الذي راجت فيه عبادة ربة الحظ ، فاستغنى عن مجمع الآلهة برمته بضرب من قوة لاشخصية ذات نزوات ؛ وأرجح الظن ان بيونيس أخذ هذه الفكرة عن معلمه المشائي ثيوفراسطس الذي كان قال في كتابه **قلِّيستانس** ، قبل استراتون ، إن كل ما في الوجود محكوم بالمصادفة ؛ وهو القول الذي ترجمه شيشرون الى اللاتينية بعبارته المشهورة : VITAM REGIT FORTUNA NON SAPIENTIA[٧] . ورغبة الرواقيين في دحض هذا الفكر المتطلق ، الذي أبى ان تضرب على عينيه غشاوة ، هي التي أملت عليهم وضع تصانيف كثيرة في الموضوع ترجِّع صداها في كتاب بلوتارخوس **في الحظ** ؛ فبلوتارخوس يبيِّن في كتابه هذا أن الفضيلة الاساسية والمميزة للانسان ، من حيث هو انسان ، أي الحصافة ، تستتبع ألا يكون كل شيء محكوماً بالمصادفة ، وأنه اذا كان الناس قاطبة يسلِّمون بأن الحصافة ضرورية في الفنون والصنائع الدنيا ، فما أشد الحاجة الى التسليم بها ، والحالة هذه ، في المسائل الاعظم شأناً التي تتصل بالسعادة[٨] .

مع مذهب كذلك المذهب ـ هذا ان جاز لنا الكلام عن مذهب ـ يكون المنهج الوحيد اقتراح موقف أو حالة نفسية ، لا سَوْق الأدلة والبراهين ؛ وبالفعل ، نجد ان بيونيس ، حينما اراد مثلاً ان يثبت أنه لا يجوز التعويل على اللذة أو اتخاذها غاية ، عاد الى فكرة اقراطس وهجسياس يكررها في ثوب جديد : ففي الصورة التي يرسمها لأطوار

---

(٧) **التوسكولوميات** ، ك.٥ ، ف ٩ ، ٢٤ .

(٨) دوملر : **الاكاديمية** AKADEMIKA ، ص ٢١١ .

الحياة توكيد على ان كفة الآلام ترجح كفة اللذات ، سواء أفي المهد حيث يعاني الطفل من شتى ضروب الضيق والعوز ، أم في سن النضج حيث تثقل الهموم كاهل الراشد وترهقه ، أم في الشيخوخة التي تتآكلها الحسرة على ما فات ، ناهيك عن أن العمر ينقضي نصفه في لاإحساس النوم(٩) . واذا ما شاء أن يبين كيف ان صروف الدهر لا يمكن ان تنال منا أو تفت في عضدنا ، جعل للفقر لساناً وأنطقه بمثل أعلى عن حياة بسيطة ، صحيحة وسعيدة ، التين طعامها ، والماء القراح شرابها ، وورق الشجر فراشها ؛ وبالمقابل يتباهى الغنى بكل ما يقدمه للانسان : « الارض نفسها لا تنتج غلالها من تلقاء نفسها وبدون معونتي ؛ فمني تستمد الاشياء اندفاعها » . وان كان المطلوب التعزية في وفاة صديق ، أدار الحوار التالي: « صديقك مات ، فهو إذن قد وُلِد أيضاً .ـ أجل، ولكنه بعد اليوم لن يكون. ـ قبل عشرة آلاف سنة ما كان ايضاً ، لا في زمن حرب طروادة ولا في زمن أجدادك »(١٠) .

لاقت المقالة الدياتريبية ، التي ركَّزت فيها الكثير من الموضوعات التي كانت من قبل مبعثرة ، نجاحاً هائلاً ؛ فقد اصطنعت للفلسفة أسلوباً جديداً جعلها جذابة مثلها مثل العرض الذي يقدمه الخطيب ؛ وتخلصت ، بفضل صورة ربة الحظ ، من كل مذهب وغدت شعبية . ونظراً الى أنها كانت على استعداد ايضاً للاتحاد مع كل مذهب ، على اعتبار أنها كانت تدعو في خاتمة المطاف الى اللاانفعالية عينها والى التجرد عينه اللذين كان الرواقيون والابيقوريون يعتقدون أنهم غير واصلين إليهما إلا لقاء نظرية في الطبيعيات أو نظرية في الالهيات ، فقد تولدت عنها كل تلك النغمات الصعبة الأداء من الفلسفة الشعبية التي

---

(٩) ستوبيوس : المنتخبات ، ف ٩٨ ، ٧٢ .

(١٠) المصدر نفسه ، ف ٥ ، ٦٧ .

نلتقيها لدى الشاعر هوراسيوس أو لوقيانوس ، أو مدروزة في نسيج مذهبي كما لدى لوقراسيوس أو فيلون الاسكندري ، ولدى الرواقيين في عهد الامبراطورية من امثال موسونيوس وسنيكا وابقتاتوس ، بل حتى لدى افلوطين ؛ وهذه الزهرة الاخيرة التي أنبتتها السقراطية ألا تُعد تقليدياً ذروة الحكمة القديمة ؟

(٣)
بيرون

نلمس لدى جميع هؤلاء الذين تكلمنا عنهم موقفاً خلقياً واضحاً وحازماً ، مصحوباً بلامبالاة شبه تامة إزاء جميع صنوف العقائد . وربما ساعدنا ذلك على تعرُّف فكر بيرون الايلي (٣٦٥ ـ ٢٧٥) الذي كان شبه معاصر لزينون وابيقور ؛ والحق أنه فكر يعسر النفاذ اليه : فبيرون ، مثله مثله سقراط ، لم يكتب شيئاً ؛ وقد كان مثله ايضاً منطَلَقاً لسلسلة طويلة من الفلاسفة ، ما فعلوا جيلاً بعد جيل إلا أن عزوا إليه ما توصلوا اليه هم انفسهم من ابتكارات وكشوف ؛ ومثله أخيراً صار بطلاً خرافياً . وعليه ، جاز لنا ان نتساءل عما ينبغي إسناده اليه من حجج الشكاك ضد قيمة المعرفة ، وعما ينبغي تصديقه من النوادر الشاهدة في غلو وإفراط على مبالاته ، تلك النوادر التي رواها عنه انتيغونس الكارستي في كتابه **حول بيرون** .

يظهر أنه يتحتم علينا أن نمتنع عن إسناد أي شيء اليه من تلك المحاجَّة الشكلية الاختصاصية ضد قيمة المعرفة التي ستأخذ مداها من التطور لاحقاً مع اناسيدامس وسكستوس . واذا اخذنا بما ذكره عنه تلميذاه المباشران ، نوزيفانس الديموقريطي ، معلم ابيقور لاحقاً ، وتيمونيس الفليونتي ، كان لنا ان نفترض أنه كان يثير الاعجاب

بشخصيته وشيمته الخلقية اكثر منهما بمذهبه . وينصح نوزيفانس بمحاكاة طرز حياتـه ، ولكن بدون الاخـذ بنظريـاته ؛ ويـرسم له تيمونيس ، تلميذه المتحمس ، هـذه الصورة في ابيـات من كتابـه فيثون[١١] : « كيف وجدت سبيلاً ، يا بيرون ، للانعتاق من غرور ظنون السفسطائيين ولتحطيم أغلال الغلط ؟ فلست انت من اهتم بمعرفة ما الهواء الذي يحيط ببلاد اليونان ، ومن أين تجيء الاشياء ، والى اين تصل » . وعلى كل حال ، كان يحظى بتقدير الناس طراً ، وشاهدنا على ذلك أنه سُمِّي كاهناً اكبر من قبل أبناء مدينته ايليا وتلقى من اثينا حق المواطنية .

الافادة الدقيقـة الوحيـدة التي وصلت الينا عن تعليمـه هي الخـلاصة الـواضحـة التي حفظهـا لنـا ارسطـوقليس نقـلاً عن تيمونيس[١٢] . « من نشد ان يكون سعيداً تعين عليه ان ينظر أولاً في ماهية الاشياء ؛ وثانياً في ما ينبغي ان يكون عليه موقفنا منها ؛ واخيراً في ما سينجم عن هذا الموقف . ويعلن بيرون ان الاشياء سيان ولا فروق بينها ، لا يقر لها قرار ولا سبيل الى تمييزها ، وان احاسيسنا وظنوننا ليست من ثم لا صادقة ولا كاذبة . أما بصدد النقطة الثانية فيقول إنه ينبغي ان نمتنع عن كل تصديق واعتقاد ، وان نبقى بلا أحكام وبلا ميول ، وان نتمسك بحزم بالقواعد التالية : لا شيء موجود اكثر مما هو غير موجود ؛ بل هو موجود وغير موجود ؛ ولا هو موجود ولا غير موجود . وبصدد النقطة الثالثة يقول تيمونيس إن هذا الموقف سيترتب عليه أولاً الصمت APHASIA وثانياً اللامبالاة » .

ان مدرسة بيرون ، شأنها شأن سائر مدارس ذلك الزمن ، مدرسة

---

(١١) ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ، ف ٦٤ .

(١٢) نقلاً عن اوسابيوس : **التحضير الانجيلي** ، ك ١٤ ، ف ١٨ ، ٢ ـ ٣

تجدّ في إثر السعادة . ولا يختلف منطلقها اختلافاً ملحوظاً عن المذاهب التي انتهينا من تحليلها ؛ فمعظم الناس يعزون هناءهم أو شقاءهم الى الاشياء بذاتها ، الى الفقر أو الى الغنى ؛ والحال ان هذه الاشياء لا تشقيهم إلا لأنهم يضعون ثقتهم فيها وكأنها أشياء يؤتمن لها ، وإلا لأنهم يؤمنون بمعتقدات . فإن ثبت للانسان أنها عارضة ، زائلة ، متقلبة ، ما تنفك تنتقل من حال الى حال ، زال كل تصديق وايمان ، وزال معهما كل حكم وكل سبب للبلبلة . وما التقلب الذي يتكلم عليه بيرون إلا تقلب البخت .

لا نجد هنا أثراً من نقدٍ للمعرفة ، على نحو ما سنلقاه لدى الاكاديميين : وكيف كان لمن قال عنه تيمونيس إنه يبغض الجدل بقدر ما يمقت الطبيعيات(١٣) أن يرسي أسساً لنقد المعرفة ؟ كلا ، ليست معرفتنا هي مثار التساؤل والشك : وانما طبيعة الاشياء بالذات هي التي تتنافى والمعرفة .

غير ان تعليق الحكم ÉPOCHÉ ، وهو ضمانة السعادة ، يلقى مقاومة عاتية من الناس أنفسهم . ويشاطر بيرون عصره تشاؤمه : فهو يرزح تحت وطأة الاحساس بمسٍّ عام أصاب الناس أجمعين وجعل الجموع أشبه بأوراق شجر تدور مع دوامة الريح ، كما شبهها هوميروس في بيت من شعره كان بيرون يعجب به أشد الاعجاب(١٤) ؛ ويخبرنا ايضاً تلميذه فيلون الاثيني ، وهو من ساق الينا ذلك الخبر ، انه كان يشبِّه الناس بزنابير أو نمل او طيور ، ويلح على كل ما من شأنه ان يبرز للعيان تقلبهم وغرورهم وصبينتهم . وكثيراً ما يستشهد بالمقطع التالي من هوميروس : « مت انت ايضاً ، يا

---

(١٣) ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ، ف ٦٥ .

(١٤) المصدر نفسه ، ك ٩ ، ف ٦٧ · الالياذة . النشيد ٦ ، البيت ١٤٧ .

صديق ؛ فما لك تشكو ؟ أفلم يشبع باترولكس موتاً وهو خير منك ؟ »
وكان تلميذه تيمونيس يذم « اهل هذا الزمان الاشقياء ، المجللين بالعار والشنار ، الشبهاء ببطون وكروش ، فلا ينقطع لمشاحناتهم وشكاواهم خيط ، كأنهم قُرَب نفخت بعجرفة باطلة »[١٥] . والحق ان بيرون لم يكن يحيا في المدينة ويحب معشر الناس نظير سقراط ؛ بل كان متوحداً يعتزل الورى ويزدري بهم .

يترتب على ذلك ان تعليق الحكم ، والطمأنينة (الاتراكسيا) التي تتبعه كظله ، لا يكون الوصول اليهما بمجرد النظر العقلي الى تقلب الاشياء : بل لا بد لهما من طول مران وتأمل على هدي تلك القواعد التي يسندها تيمونيس الى بيرون والتي باتت تؤلف جزءاً لا يتجزأ من تراث الشكاك . فالكلام عنده شر لا بد منه ، و« على المرء ان يكافح الاشياء بالافعال اولاً » . وكان لزاماً على بيرون ان يلح بقوة على هذا الطابع العملي لمذهبه . فقد كان بيت القصيد ، بحسب عبارة له تنم عن قوة شكيمة نادرة ، « تعرية الانسان » ، كما أن تيمونيس الذي كان يشبه معلمه بإله من الآلهة ، يتكلم في عبارة مماثلة عن « تعرية الاحكام الكاذبة »[١٦] .

لئن لم يشط بيرون كثيراً ، على صعيد المبادىء ، عن نهج النابهين من مؤلفي الخطب الدياتريبية ، فها هوذا يسفر الآن بجده وتزمته عن وجه مغاير لهم جداً . ويخيل الينا أن الوجه الآخر لاعتقاده بتقلب الاشياء لم يكن ، كما الحال عندهم ، اعتقاداً مبهماً بوجود ربة الحظ الذي تحف به الشكوك ، بل يقيناً راسخاً بوجود طبيعة ثابتة منها يستمد الحكيم ثقته وطمأنينته ؛ وبالفعل يضع تيمونيس على لسانه ، في

---

(١٥) اوسابيوس : **التحضير الانجيلي** ، ك ١٤ ، ف ١٨ ، ٢٨ .
(١٦) ديوجينس اللايرتي ، ك ٤ ، ف ٦٦ و ٦٥ .

مفتتح قصيدته **الصور** ، هذه الكلمات : « سأنبئك بما يتجلى لي إذ أتخذ لنفسي قاعدة مستقيمة لا أحيد عنها هذا القول الحق الذي يقول : إن للإلهي وللخير طبيعة سرمدية الوجود ، منها يقبس الانسان حياته الاكثر ثباتاً واتزاناً »[١٧] .

ان نبرة دينية كهذه لا تخلو من جانب ملغز ؛ فالاله الذي يتعبد له بيرون ليس عناية ربانية ترعى شؤون الكون والبشر نظير إله الرواقيين ؛ وانما هو فقط ذلك الكائن المطلق السكون الذي في قبالته تتلاشى وتبيد مظاهر الوجود العارضة وجوانبه المتقلبة . فهل لنا أن نفترض ، كما افترض سوانا ، أنه تترجع هنا أصداء من حكمة بعيدة قصية ، هي تلك الحكمة الهندوسية التي لا جدال في أن بيرون اتصل بمصادرها ، ما دام رافق الاسكندر في حملاته وعرف « فقراء » الهنود الذين أسماهم اهل اليونان بـ« الحكماء العراة » -GYMNO SOPHISTES وأعجب ، ولا بد ، بما كانوا يبدون من عدم حساسية وعدم مبالاة حتى في الآلام والعذابات ؟ نحن نعلم على كل حال أن أفعال هؤلاء « الحكماء العراة » وأقوالهم احتلت مكانها منذ ذلك اليوم في القَصَص التهذيبي وفي كل المصنفات في الاخلاق الشعبية ، نظير ذاك الذي وضعه فيلون الاسكندري **عن حرية الحكيم** .

كان تلاميذ بيرون كُثُراً ، وقد نقش تلميذ منهم على شاهدة قبره خلاصة العلم الذي أخذه عن معلمه بشقيه النظري والعملي : « هذا أنا ميناقليس البيروني الذي يرى ان كل ما يقال سيان والذي رسم للبشر طريق الطمأنينة » .

---

(١٧) سكستوس : **ضد الرياضيين** ، ك ١١ ، ف ٢٠ .

(٤)
ارسطون

لدى ارسطون الخيوني، وهو من المنشقين عن الرواقية ، نلتقي مظهراً آخر من هذه النزعة الانسانية عينها ؛ وأرسطون هذا سبق زينون الى الاخذ عن الاكاديمي بوليمونس ؛ وقد نسب نفسه في عبارة صريحة لا تحتمل لبساً الى سقراط كما تصوره محاورة فيدون والمآثر[١٨]،ونفض يده من الطبيعيات، وجهر بازدرائه لبيوت العنكبوت اللامجدية التي ينسجها الجدل . ومحاجته ضد الطبيعيات مثلثة الوجوه : فالطبيعيات غير يقينية ، وغير مجدية ، علاوة على أنها تجديفية . أما الدليل على عدم يقينها فالخلافات بين الطبيعيين بصدد حجم الكون ووجود الحركة مثلاً ؛ وأما الدليل على عدم جدواها فهو أنها لا تعطينا ، حتى لو عرفناها ، أى فضيلة ؛ وأما الدليل ثالثاً على تجديفها فهو أنها لا تحجم عن نفي وجود الآلهة أو عن استبدالها بتجريدات مثل اللامتناهي أو الواحد[١٩].ويتعذر علينا أن نتصور طبيعيات من هذا القبيل تتنافى أشد من هذا التنافي مع طبيعيات الرواقيين الوثوقية ، التي كانت مشبعة اتم الاشباع بالاخلاق وبالدين ؛ ومع ذلك فإن الطبيعيات الرواقية هي ما عقد ارسطون النية على الطعن فيه وتفنيده ؛ وعندما يقول ، على رواية شيشرون[٢٠] ، إننا نجهل ما شكل الآلهة وما صورتها ، بل نجهل هل هي كائنات ذات احساس أو حتى ذات حياة ، فأرجح الظن أنه يستهدف بقوله الاجسام النارية التي كان الرواقيون يصطنعون الآلهة منها .

---

(١٨) المآثر : كتاب كزينوفونس الذي ضمنه ذكرياته عن سقراط . « م » .
(١٩) اوسابيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١٥ ، ف ٦٢ ، ٧ .
(٢٠) في طبيعة الآلهة ، ك ١ ، ف ٣٧ .

يبغي ارسطون إذن أن يقصر اهتمامه على الشؤون البشرية دون ان يلقي بالاً لما سيقع لنا بعد الموت . ونراه يدعو ، مثله مثل سائر من تكلمنا عليهم من منظري علم الاخلاق ، الى التجرد عن اشياء هذا العالم ؛ فالخير الاعظم في نظره هو انعدام هذا التعلق أي اللامبالاة ADIAPHORIA[٢١] . ويتتبع بمنطق صارم نتائج هذا المبدأ ، فيشهر على سبيل المصادرة بتهافت الرواقيين .

لا تتوافر لنا معرفة جيدة بفكر ارسطون إلا بصدد نقاط ثلاث ؛ وبصدد هذه النقاط الثلاث ينصب نفسه ناقداً للرواقية ؛ وتلكم هي نظريته في وحدة الفضيلة المطلقة ، وتصوره للتعليم الخلقي على أساس إلغاء فن النصيحة ، وأخيراً نقده للنظرية الرواقية في **المفضولات** .

لا وجود إلا لفضيلة واحدة ، هي العلم EPISTÉME بالاشياء الصالحة والطالحة . وعندما نسمي كثرة من الفضائل ، مثل العفة والحصافة والشجاعة والعدالة ، لا نتكلم في الواقع إلا عن فضيلة واحدة،لكنها تتجلى في ظروف مختلفة، هي العفة لدى اختيار الخيور وتحاشي الشرور، والحصافة لدى إتيان الخير والامتناع عن الشر ، والشجاعة لدى الجرأة والإقدام ، والعدالة لدى منح كل فرد ما يستأهله . لكن من كان يحوز الفضيلة لا يتطلب منه كل نوع من هذه الانواع الاربعة من الظروف معرفة خاصة ومجهوداً جديداً . وانما الفضيلة الواحدة هي التي تتصرف تصرفاً مختلفاً في هذه الظروف المختلفة . فالفضيلة أشبه بالإبصار الذي يكون ، بحسب الظروف ، إبصاراً بالاشياء البيض او بالاشياء السود ، مع بقائه واحداً ومطابقاً لذاته . ما المغزى الدقيق لهذه النظرية ؟ انها مرتبطة ،

---

(٢١) شيشرون : الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، فقرة ١٣٠ .

فيما يبدو ، ارتباطاً وثيقاً بالنقطتين الاخريين المشار اليهما[٢٢] .

لقد شاءت صدفة موافقة ان يشير سنيكا بالتفصيل في احدى رسائله الى لوقيليوس (٩٤) الى الاسباب التي حملت ارسطون على رفض فن النصائح ، أي تلك الاخلاق المجزأة تجزيئاً لامتناهياً والتي تبحث على التوالي في واجبات الزوج ، والأب ، والسلطان ، الخ ، باذلة في كل حالة وفي كل وضـع النصائح والتوجيهات . ومعلوم لدينا الحيز الذي احتلته هذه الاخلاق العملية منذ مطلع عهد المدرسة الرواقية ؛ ولسوف تستغرق ـ أو تكـاد ـ في بعض المراحـل جمـاع المـذهب الرواقي . وقد رأى فيها ارسطون في باديء الأمر خطراً يهدد بتجزئة الحياة الخلقية ، فحملة هذا الخطر على القول بوحدة الفضيلة ؛ فتجزئة الحياة الخلقية على ذلك المنوال عمـل لا حدّ له،وذلك مـا دامت الحالات النوعية لا تقع تحت حصر ؛ وعمل كهذا لا يمكن ان يصدر عن الحكمة لأنها بالتعريف مكتملة ومحدودة ؛ ويشق على ارسطون ان يتصور الفيلسوف يغوص في حمأة التفاصيل على كثرتها، فيعطي توجيهات مختلفة لمن هو مقبل على الزواج ، تبعاً لزواجه من صبية أو أرمل أو امرأة لا بائنة لها . ولا جدوى أصلاً من عمل كهذا ؛ فالتلميذ الذي يتلقى النصائح أشبه بأعمى تُسدد كل خطوة من خطاه ؛ أفليس من الافضل والحال هذه فتح عينيه كيما يتمكن من تسديد خطاه بنفسه ؟ وذلكم هو على وجه التعيين دور المباديء الفلسفية . ومهما يكن من أمر ، فليس للنصائح أن تجدي فتيلاً إلا بالارتكاز الى هذه المباديء التي تغني عنها وتبطل جدواها ؛ ذلك ان النصيحة لن يُعمل بها إلا اذا جرى تعليلها ؛ والحال ان هذه العلة كامنة في مبدأ فلسفي عام ، مثل

---

(٢٢) جالينوس : في مذهب ابقراط وافلاطون ، ك ٧ ، ف ٢ ؛ بلوتارخوس : في الفضيلة الخلقية ، الفصل الثاني .

مبدأ العدالة ؛ ومتى ما استوعب المرء هذا المبدأ العام استغنى عن النصيحة .

يقيم فكر أرسطون مقابلة بين طريقتين مختلفتين أشد الاختلاف في تصور علم التربية الخلقية : فنقده ينطلق من مبدأ مؤداه ان النصائح ، التي لا تختص إلا بكيفية التصرف ، تقف عاجزة عن تغيير النفس وإعتاقها من الشر ومن الظنون والاحكام الكاذبة ؛ فنتيجة كهذه لا سبيل الى إحرازها إلا بالاستعانة بمبادىء فلسفية تؤتي مفعولها دفعة واحدة ان جاز القول . من جهة أولى أخلاق ترمي الى توجيه السلوك ، ومن الجهة الثانية أخلاق تبغي تغيير الاستعداد الداخلي ؛ ومن الواضح أنه في هذا المصب تصب لا أخلاق ارسطون وحدها ، بل كذلك جميع المذاهب الخلقية التي تقدم تحليلها : فلا بيونيس ولا بيرون ، شيمتهما في ذلك شيمة أرسطون ، يعطيان نصائح عملية ؛ ولا نقع لديهم كلهم على أثر من أخلاق تشابه أخلاق أرسطو الذي كان يصف بالتفصيل مختلف طُرُز عيش الناس . بيد ان الرواقيين حاولوا التوفيق بين النهجين ، وقبلوا بفن النصائح الى جانب علم المبادىء . أما أرسطون فقد أبدى عن تشدد أصلب .

لا مندوحة لنا عن طلب الوجه المقابل لهذا التشدد ، وعن البحث في الوقت نفسه عن الاسباب البعيدة لانتهازية الرواقيين . وبالفعل ، ان هذا الاهتمام القاصر على شؤون النفس دون سواها ، والذي لا توازنه قواعد وضوابط محددة للعمل ، ما هو إلا مظهر من مظاهر لامبالاة ارسطون ADIAPHORIA ؛ ذلك أن قواعد العمل وضوابطه هذه ما استطاع الرواقيون الاهتداء اليها إلا بتبريرهم تعلق الانسان بالموضوعات الطبيعية لميوله ونوازعه : ذاته ، جسمه ونفسه ، الاوساط التي ينتمي اليها كأسرته أو مدينته أو معشر أصدقائه . وتلكم هي نظرية **المفضولات** ، وعليها بُني كل فن النصائح ؛ فالنصيحة لا تفعل

اكثر من أن تصوغ القرار الاوفق والانسب للميول والنوازع الطبيعية . والحال انَ ارسطون ينبذ فكرة **المفضولات** ، أي فكرة أنه اذا كان الامر لا يتعلق بخير أو بشر فمن الممكن أن يُفضل على غيره ، كالصحة على المرض،أو اليسر عـلى العسر.وهو يتفق في ذلك مـع واضعي الخطب الدياتريبية ، واليه ايضاً يعـزى التشبيه المشهـور للحكيم بالممثـل الجيد[٢٣] إذ يلعب مثله الدور الذي اختاره له الحظ والنصيب . فعلى الحكيم ان يصدع بأمر الظروف ، ولكن لا حافز لديه اطلاقاً لاختيار فعـل دون آخر . ويبـدو على كـل حال أن محـاجَّة ارسطـو ضد المفضولات ، وقد صانها لنا سكستوس ، ,موجهة ضد الرواقيين على أساس مبدأ « من فمك أدينك » اذا جاز لنا القول . وبالفعل ، اننا نذكر ولا بد أن الاشياء الموافقة للطبيعة ، من صحة وغنى، الخ ، لا تكون في نظرهـم مفضولة على غيرها إلا اذا كان في مستطاع الحكيم ، على ما يذهب كريزيبوس ، ان يختار المرض ، وإلا اذا كان يعلم ان المرض يندرج في نسيج أحداث الكون . والحال أن أرسطون يرنو الى تفنيد الرواقيين وإفحامهم ببيانه لهم أن ثمة ظروفاً او مناسبات تملي على الحكيم ان يختار المرض ، فيما لو تصورنا مثلاً حالة ينجينا فيها المرض من طغيان طاغٍ . ويلوح أنه لم يفعل اكثر من ان يعمم هذه الملاحظة بمصادرته على ان المفضول المزعوم لا يتم ، في الاحوال جميعاً ، اختياره أو انتباذه من قبل الحكيم إلا تبعاً للظرف والمناسبة . ولنلحظ ان هذا الموقف هو النتيجة اللازمة لغيـاب كل نظـرية في الطبيعيات لدى أرسطون ؛ فنحن لا نجد عنده أي أثر لنظرية في الميول والنـوازع الطبيعية،وهي وحـدها التي كـان من الممكن ان تبرر نـظرية المفضولات ؛ ويسير علينا ان ندرك ان نظرية الميول والنوازع منوطة

---

(٢٣) ضد الرياضيين ، ك ٩ ، ف ٦٣ .

هي نفسها بنظرة شاملة الى الطبيعة . ولا يستطيع الرواقيون ان يؤكدوا على قيمة بعض الميول والنوازع إلا بالاستناد الى قصد مباطن للطبيعة ، لا الى معيار مفارق . فان زالت هذه القاعدة ، تداعى باقي البناء كله ، وتداعت معه المفضولات ومعايير الفعل والواجبات . ومن هنا كانت اللامبالاة هي الطلبة الوحيدة للحكيم .

والحال ان هذه النتيجة تفضي ، كما لدى بيرون (ومصادرنا تقرِّب الشقة بينه وبين ارسطون في معظم الاحايين) ، الى الجمود الكامل ، إلا في حال الاخذ بفرض يبدو ان ارسطون قد فرضه فعلاً : وهو أن من جملة ملكات الحكيم قدرته على أن يعين لنفسه عسفاً دوافع الى العمل ، بدون أي علة اخرى سوى إرادته بالذات . ويظهر ان هذه النظرية هي التي استهدفها كريزيبوس حينما تكلم عن فلاسفة يـزعمون انهم يعتقون ارادتنا من إكراه العلل الخارجية ، فيعزون الى الانسان « حفزة معينة تتجلى سافرة في حال الاشياء التي يستوي فيها الشيء وضده والتي يتعين فيها اختيار واحد من الطرفين المتعادلين والمتشابهين ، بدون ان يكون هناك أي دافع يوجب اختيار واحدهما دون الآخر ، وذلك ما دام لا فرق بينهما اطلاقاً »[٢٤] . على هذا المنوال لا يكون ثمة مفر ، إلا في حال الأخذ بالطبيعيات بأوسع معاني الكلمة ، أي البحث في الطبيعة عن أصل ميولنا وتبريرها ومقاسها ، نظير ما يفعل ابيقور والرواقيون ، نقول : لا يكون ثمة مفر من الانتهاء الى أحد موقفين : اما الجمود الكامل والامتناع المطلق عن الفعل ، بحكم انعدام الدوافع ، واما حرية اللامبالاة .

---

(٢٤) بلوتارخوس **في تناقضات الرواقيين** ، الفصل ٢٣ .

(٥)
الاكاديمية الجديدة في القرن الثالث : ارقاسيلاس

تواصلت حلقات السلسلة الذهبية لزعماء الاكاديمية بعد كزينوفانس وبوليمونس واقراطس ، فآلت الزعامة الى ارقاسيلاس البيتاني (من أعمال ايوليا) ، فقاد المدرسة من ٢٦٨ الى ٢٤١ ، أي الى يوم وفاته عن عمر ناهز الخامسة والسبعين . وفي عهده عرفت الاكاديمية نهوضاً جديداً ؛ وبقي التيار الفكري الذي ابتدعه حياً من بعده الى اواسط القرن الاول ق . م ، حيث تحول عن مجراه ثم نضب معينه : ذلكم هو عصر الاكاديمية الجديدة .

يتميز هذا العصر بادىء ذي بدء بردة فعل بالغة الحدة على الوثوقيات الجديدة ، على تلك التصورات الشاملة للكون التي ادعت أنها شرط الحكمة ، وعلى اليقينيات المزعومة التي تحدرت منها هذه التصورات . فليس الاكاديمي ، خلافاً للفلاسفة الذين تكلمنا عنهم ، رجلاً انكفأ على نفسه في عزلة متعالية وفي اللامبالاة ؛ وانما هو رجل كفاح ؛ فهو يهاجم الخصم ويلاحقه ؛ وبدلاً من ان ينفض يده من الجدل ، يصطنعه سلاحاً للاطاحة بالوثوقية .

اذا شئنا ان نفهم مذهب الاكاديميين الجدد فلا بد لنا ان نعرف الى أي حد بقي جو الاكاديمية محتفظاً بتقاليده ولامبالياً بالمدارس الوثوقية الجديدة ؛ فحينما اتصل ارقاسيلاس الفتى ، بعد أن اختلف الى دروس ثيوفراسطس في أول عهد إقامته بأثينا، بأقراطس وبوليمونس خيل إليه ، كما قال ، أنه يعاين بأم عينه « تلك الكائنات الالهية ، البقية الباقية من تلك الذرية القديمة المجبولة من عِرْق من الذهب » . وعلى هذا ، كان الصراع بين ارقاسيلاس وزينون صراعاً بين روحين مختلفين . ومن جهة ارقاسيلاس

كانت هذه الروح روح الثقافة السفسطائية والإنسانية النزعة : فقد كان ضليعاً في الرياضيات والموسيقى ، وكانت قصائد هوميروس القوت اليومي لمطالعته ، وكان يحفظ أشعار بندارس ، فاكتسب بفضل هذا التثقف،وبما أوتيه من مواهب،زرابة لسان وبراعة في الخطابة وفي الاقناع فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ[٢٥] ؛ وكان اسلوبه براء من ذلك التثاقل ومن ذلك الحشو من المصطلحات الفنية الاختصاصية اللذين عرف بهما الرواقيون ؛ كما أنه ابتعد عن وقارهم الذي لا يخلو من جمود وثقل وطأة ، فكان ساخراً ، لاذع العبارة ، مرهوب القول . وقد اختلف معهم في تصور اسلوب التعليم بالذات ؛ فعلى حين كان الرواقيون يقبلون بلا كلل ولا ملل على التصنيف في شتى الموضوعات وعلى تثبيت معتقدهم في صيغ مكتوبة ، كان ارقاسيلاس يناقش ويهتبل كل فرصة تسنح ليجادل ، ويتفنن في تطويع النقاش لأغراضه ؛ وبكلمة واحدة ، كان مرتجلاً يقدم الكلمة المنطوقة الحية على الكتابة الخرساء : فلم يترك ، مثله مثل سقراط وبيرون ، نصاً مكتوباً . ومن جهة اخرى كان موقفه ، من الناحية السياسية ، مغايراً لموقف كبار الرواقيين ؛ فلئن امتنع مثلهم عن المشاركة السياسية الفعالة في حياة المدينة ، فإنه لم يبد ما أبدوه من تلهف الى ممالأة السلطات الجديدة ؛ فقد كان ، بفضل ثروته الشخصية وتعليمه ، شخصية لها اعتبارها في المدينة ، فأشاح عن الإغراءات التي لوح له بها حامي الرواقيين ، انتيغونس الغوناطي ؛ ولم تربطه آصرة علاقة شخصية إلا بأومانس ، ملك برغاما[٢٦] : فلسنا نلقى لديه أثراً على

---

(٢٥) ديوجينس اللايرتي ، ك ٤ ، ف ٣١ ـ ٣٧ .

(٢٦) اومانس الاول - ملك برغاما من ٢٦٢ الى ٢٤١ ق.م. وبرغاما من المدن القديمة في آسيا الصغرى ، وعاصمة لمملكة استقلت بنفسها في القرنين الثالث والثاني . وكانت مركزاً للحضارة الهلنستية ، وفيها مكتبة مشهورة . « م » .

الاطلاق من النزعة العالمية الرواقية .

من الممكن ان تفيدنا هذه الظروف في فهم المقاومة التي اصطدم بها لديه ادعاء الرواقيين المعلن بالوصول الى اليقين ، وهو ادعاء يباين أشد المباينة التواضع المعهود للفلاسفة اليونانيين ؛ فعبر ارقاسيلاس تمرد كل روح الاغريق النقدي والتحليلي على التركيب النهائي الذي أراد الرواقيون فرضه عليه .فأرقاسيلاس لم يكتف بمعارضتهم بقول سقراط المأثور : « الشيء الوحيد الذي أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً » ، بل ذهب الى أن الفلاسفة قاطبة كانوا معادين للوثوقية : انبادوقليس ، اناكساغورس ، ديموقريطس ، هراقليطس ، كزينوفانس ، بارمنيدس ، افلاطون ؛ وهؤلاء هم ايضاً أسلافه الذين نسبه اليهم الابيقوري قولوطس ، كما أسلفنا البيان؛ ويتفق هو وخصومه على التنويه بما ينطوي عليه الفكر الاغريقي من مأثور مناهض للوثوقية[٢٧] .

«من الامام افلاطون،ومن الوراء بيرونْ،وفي الوسط ديودورس»: تلك هي الصورة المركَّبة التي رسمها أرسطون لأرقاسيلاس .فأسلوبه هو أسلوب افلاطون المتطلق والمصطنع لخفة الظل ؛ وخاتمته هي خاتمة بيرون القائلة إن على الحكيم ان يعلق حكمه ؛ بيد أن منهجه هو منهج ديودورس الميغاري ، أي الجدل . والخلاصة الواضحة الدقيقة التي حفظها لنا سكستوس من مناقشته لنظرية زينون في اليقين تنمّ بالفعل عن براعة في مداورة الجدل بأدق معانيه[٢٨] . فأرقاسيلاس لا يأتي من

---

(٢٧) بلوتارخوس : **ضد قولوطس** ، ف ٢٦ ؛ شيشرون : **الاكاديميات الاولى** ، ك ٢ ، ف ١٤ .

(٢٨) **ضد الرياضيين** ، ك ٧ ، ف ١٥٠ ــ ١٥٨ ؛ انظر ايضاً شيشرون ، المصدر نفسه ، ك ٢ ، ف ٩٤ ــ ٩٨ .

عنده بأي حكم ، بل يستخدم فقط الاحكام التي وضعها أخصامه وهو لم يفند فرضية الرواقيين ، وهذه نقطة لا يضيرنا الإلحاح عليها تكراراً ، إلا بعد ان وضع نفسه في إطارها .

كان الرواقيون يميزون بين العلم ، أو المعرفة الراسخة الاسس التي لا يقتدر عليها غير الحكيم ، وبين الظن ، وهو تصديق واهٍ يأخذ به الخبيث ويترفع عنه الحكيم . وبين العلم والظن يقع الفهم أو الادراك ، وهو تصديق لتمثل محيط ؛ وهذا الادراك يقيني ، ومشترك بين الحكيم والخبيث . والحال ان هذا الفهم أو هذا الادراك مستحيل بموجب دعوى الرواقيين بالذات ؛ فهو إما ان يخص الحكيم فيكون علماً : وإما ان يخص الخبيث فيكون ظناً ، إذ من المحتم أن يكون الخبيث دوماً على خطأ من أمره . ومن جهة اخرى فإن تعريفهم للادراك يتناقض وتعريفهم للتصديق ؛ فهم يعرِّفون الادراك بأنه تصديق لتمثل ، والحال أنهم هم أنفسهم يقولون إن الانسان لا يستطيع ان يمنح تصديقه إلا لقول او قضية او حكم . وأخيراً فإن تعريفهم للتمثل المحيط بأنه تمثل صادق بحيث يتعذر أن يصير كاذباً يتناقض مع كثرة من الوقائع التي كان الرواقيون أنفسهم أول من اعترف بها وعرضها بالتفصيل ، مما يترتب عليه أن لا وجود لأي تمثل صادق مفترض بدون ان يوجد في الوقت نفسه تمثل كاذب ومعترف بكذبه يشابهه الى حد يتعذر معه التمييز بينهما . وهذه النقطة الاخيرة كانت المنطلق لتطوير الحاجّة الشكية التي ستتناقلها الاجيال بلا تغيير يذكر وصولاً الى تأمل ديكارت الاول ؛ ومعرفتنا بتفصيلها (وأرجح الظن ان الفضل فيها لا يعود كله الى أرقاسيلاس) ندين بها لشيشرون والقديس اوغوسطينوس[٢٩] : فأخطاء الحواس والمنامات

---

(٢٩) اوغسطينوس : ضد الاكاديميين ، ك ٢ ، ف ٥ ١١ .

والسكر والجنون تولد تمثلات كاذبة لا يمكن تمييزها من الصادقة بالنسبة الى صاحبها ؛ كذلك لا مناص لنا من التسليم بأنه توجد حتى في الاحوال العادية تمثلات لا سبيل الى تمييزها بعضها من بعض ، ومن قبيل ذلك مثلاً تمثل بيضتين ؛ وكانت هذه دعابة معهودة يراد بها ان يُثبت للحكيم أنه يصدر هو الآخر عن ظن ، وحمله على الخلط بين شقيقين توأمين[٣٠] . وأخيراً فإن القياس المتسلسل SORITE أو حجة الكومة يرمي الى إثبات وجود سلسلات من التمثلات لموضوع واحد ، بحيث يتعذر علينا ان نعين بدقة الحد الذي عنده لا يعود التمثل محيطاً[٣١] ؛ فكم حبة ينبغي أن تزاد على حبة القمح حتى تؤلف هذه الحبات كومة ؟ ويلوح أن قصد أرقاسيلاس من هذا المثل المعهود كان بيان الاتصال التام بين الحقيقة والخطأ .

نستخلص من ذلك ان الحكيم الرواقي مرغم على التسليم إما بأن أحكامه ستكون عبارة عن ظنون وإما بأنه سيعلق حكمه . وبما أن التخيير الاول غير مقبول ، نظراً الى ان الخطأ والخفة والتهور صفات غريبة عن الحكيم ، لا يبقى هناك إلا التخيير الثاني .

معروفة هي النتائج التي استخلصها بيرون من هذا الاستنكاف : إنه الجمود التام الذي ما كان لأرسطون أن يخرج منه الا اعتسافاً . والحال أن هذه النتيجة كانت هي الأساس الذي بُني عليه اعتراض وُجِّه منذ عهد مبكر (كما نستدل على ذلك من مثال قولوطس) الى أرقاسيلاس؛ فبمقتضى المبادىء المشار اليها تمسي الحياة العملية مستحيلة .وهذه نتيجة ينفر منها ارقاسيلاس الذي لم يكن لا متأملاً ولا معتزلاً. فالسعادة لا وجود لها

---

(٣٠) ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٦٢ .

(٣١) سكستوس ، ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٤١١ .

إلا في الحكمة ، وقوام الحكمة أفعال مستقيمة . ولئن صح أن الغاية عنده كانت ، بحسب ما روى سكستوس، تعليق الحكم ، فليس ثمة ما يدل أنه جعل منه العلة الموجبة للسعادة[٣٢] . هناك اذن معيار أو قاعدة KANON للافعال الارادية ، وان لم يكن هناك معيار للحقيقة . ومعلوم لدينا كم كان الترابط وثيقاً بين هذين المعيارين بالنسبة الى الوثوقية التي يؤلف هذا التلاحم ماهيتها بالذات ؛ وآية ذلك ان الميل وبالتالي الفعل لا يمكن ان يوجدا لدى ذلك الكائن العاقل الذي يقال له الانسان إلا اذا محضهما العقل تصديقه . أما أرقاسيلاس فقد سلم على العكس من ذلك فيما يبدو بأن الانسان يمكن ان يأتي أفعالاً بدون أن يمحضها تصديقه؛فالفعل العادي فعل من هذا القبيل ، ومعلوم لدينا كم ألح السفسطائيون على دور العادة . بيد ان أرقاسيلاس لا يقف عند هذا الحد ؛ بل يطلب معياراً أدق في ما يسميه بالمعقول EULOGON . يقول : « الفعل المستقيم هو الفعل الذي اذا فُعل امكن الدفاع عنه بطابعه المعقول » . ما المغزى الدقيق لمعيار الفعل الغامض هذا ؟ ليس الامر ، بطبيعة الحال ، أمر استلاحة ، وذلك ما دام قام البرهان بصورة نهائية على ان التمثلات متعادلة جميعها في القيمة . ومما تجدر ملاحظته من جهة اخرى أن تعريف الفعل المستقيم (فعل الحكيم) هو حرفياً التعريف عينه الذي يعرِّف به الرواقيون الفعل اللائق ، أي الفعل الذي يمكن أن يأتيه الخبيث نفسه اذا ما أسلس قياده لميوله الطبيعية ؛ وهم يستخدمون في ذلك كلمة EULOGON التي يترجمها شيشرون الى مقبول PROBABILIS[٣٣] . أفليس من المحتمل أن يكون ارقاسيلاس أراد ،

---

(٣٢) سكستوس الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٣٢ .

(٣٣) شيشرون . في الواجبات ، ك ١ ، ف ٨ .

مقتدياً في ذلك بنهج معلمي الاكاديمية ، وعلى الاخص بوليمونس ، أن يتخذ من الميول الطبيعية معياراً ، وهي الميول التي قد يكون من المسوغ عقلياً الانسياق لها ؟

اننا لا نعرف معرفة جيدة سوى جانب واحد فقط من تعليم ارقاسيلاس ، ولكننا لا نعدم آثاراً من التمحيص النقدي لعقائد الرواقيين الاخرى ، ومنها مثلاً النتيجة اللامعقولة التي استخلصها من نظريتهم في المزيج الشامل[٣٣] . ومن جهة اخرى ، نستدل من نصوص اخرى أنه كان على استعداد للقبول بنظرية الاشياء التي يستوي فيها الشيء وضده ، وأنه كان يقول معهم باللامبالاة ازاء الألم والموت : « ليس الموت شراً إلا في الظن : فإن وقع فعلاً لم ينجم عنه شر ؛ ولا يتأتى عنه شر إلا ما دام غائباً ومتوقعاً » . وأرجح الظن ان رغبته في التوكيد على أن الفقر ليس بحد ذاته صالحاً او طالحاً هي التي حملته على القول بأن الفقر يتبدى بدوره تارة خيراً وطوراً شراً[٣٤] . وبحسب التقليد السفسطائي كان من المحتم أن يعتمد هذا التعليم اعتماداً جلى على البراعة ؛ وبالفعل ، كان ارقاسيلاس ينتقد كل دعوى ، كائنة ما كانت ، وكان من عادته أن يأخذ في القضية الواحدة بالقولين المتناقضين ، لا ليثبت كذب الدعوى ، بل ليظهر ضرورة المزيد من البحث والتقصي . غير ان الشكل الادبي الذي كان يستسيغه اكثر من سواه هو المحاورة ؛ ويروي شيشرون انه كان أول من عاد الى اتباع تقليد المحاورة الفلسفية التي انتقلت ، عبر قرنيادس ، الى شيشرون نفسه ، ومن بعده الى بلوتارخوس . فهي الشكل الادبي الأشد معاكسة

---

(٣٣) بلوتارخوس **ضد الرواقيين** ، الفصل السابع والثلاثون .

(٣٤) شيشرون **في الغايات** ، ك ٥ ، ف ٣٢ ، بلوتارخوس **تعزية ابولونيوس** ، الفصل ١٥ ، ستوبيوس ، **المنتخبات** ، ف ٩٥ ـ ١٧ .

للتعليم الوثوقي الجديد ، وربما كان هذا الشكل كافياً بحد ذاته للدلالة على المعارضة الجذرية في الروح للمدارس والتعاليم السائدة عهدئذ[٣٥] .

في شروط كهذه لا نرى من موجب للافتراض بأن ارقاسيلاس كان يختص أنبه تلاميذه ومريديه بتعليم وثوقي سري يكتمه عن الجمهور خوفاً ، كما زعم ديوقليس القنيدي ، « من الثيودوريين ومن بيونيس السفسطائي » . وهذه الرواية المغرضة ، التي انفرد بها ديوقليس الذي ربما كان من معاصريه ، تناقلها من بعده على أوسع نطاق كتاب متأخرون جداً من امثال شيشرون وسكستوس والقديس اوغوسطينوس إذ كان يطيب لهم في أرجح الظن أن يفترضوا أن التعليم الافلاطوني بقي مصوناً في حرز أمين بين جدران الأكاديمية[٣٦] .

(٦)
الاكاديمية الجديدة في القرن الثاني : قرنيادس

جميع الفلاسفة الذين تكلمنا عنهم حتى الآن كانوا ينتمون الى القرن الثالث ؛ أما القرن الثاني ، الذي وقعت فيه أحداث كثيرة لها خطورتها بالنسبة الى تاريخ الغرب ، مثل الفتح الروماني : فتح مقدونية (١٦٨) وفتح اليونان (١٤٦) وفتح آسيا الصغرى (١٣٢) ، فلم ينجب فلاسفة يعتد بأصالتهم ،خلا قرنيادس من قورينا الذي آلت

---

(٣٥) شيشرون . الاكاديميات ، الشذرة ٢٠ ؛ في الغايات ، ك ٢ ، ف ٢ ؛ في طبيعة الآلهة ، ك ١ ، ف ٥ .

(٣٦) سكستوس · الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٣٤ ؛ كريدارو : شكية الاكاديميين LO SCETTICISMO DEGLI ACADEMICI ، م ٢ ، ص ١٨٩ .

اليه قبل سنة ١٥٦ زعامة المدرسة بعد أن تعاقب عليها لاقيدس (المتوفى سنة ٢٤١)وبعد أن مرت بفترة مغمورة لم يتـولَّ فيها قيـادتها سوى مجمع القدامى[٣٧] ؛ وقد احتفظ قرنيادس بزعامتها الى يوم وفاته سنة ١٢٩ . ويرتبط اسمه بعروة وثقى باسم اقليتومـاخوس القرطاجي الذي قاد المدرسة بعده حتى سنة ١١٠ .

لا نعرف من تفاصيل حياة قرنيادس سوى حادث لهجت بـه الألسن : فقد قضى مجلس الشيوخ الروماني ، وكان صار الحَكَم بين المدن اليونانية ، على اثينا بغرامة مقدارها خمسمئة تالان[٣٨] لتخريبها مدينة اوروبا. فأوفد شعب اثينا الى مجلس الشيوخ ثلاثـة سفراء ليدافعوا عن قضيته ، اختارهم من ثلاث مدارس فلسفية مختلفة : ديـوجينس الرواقي، أقـريطولاوس المشـائي ، واخيـرا قـرنيـادس الاكاديمي ؛ فقصدوا روما مثلما كان العديد من سابقيهم قصدوا ، قبل قرن من الزمن ، ورثة الاسكندر ؛ فكـان لمناقشـاتهم ولخطبهم في الجمهور تأثير عظيم ، قرنيادس بفصاحته المتدفقة كالسيل العرم ، واقريطولاوس بجمله المصقولة والحكمية ، وديوجينس بأسلوبه البسيط المعتدل (١٥٦) .

بموجب التصنيف الذي وضعه سكستوس كـان ارقاسيـلاس ولاقيدس يؤلفان الاكاديمية الثانية ، وقرنيادس واقليتوماخوس يؤلفان الاكاديمية الثالثة[٣٩] ؛ وهـذه القسمة تعطي قـرنيادس حقـه من الأصالة ، إذ كان بالفعل واحداً من أعمق المفكرين وأبرعهم حجة في

---

(٣٧) فيلاموفتش ، هرمس HERMES ، المجلد ٤٥ ، ص ٤٠٦ .

(٣٨) التالان . عملة يونانية قديمة تعادل قيمتها ما وزنه ٢٦ كيلوغراماً من الذهب او الفضة . « م » .

(٣٩) الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٢٠

العصر الهلنستي . وثمة ظرف آخر يجعل المنفذ الى فكره صعباً . فقرنيادس لم يكتب شيئاً ، ولا معرفة لنا بتعليمه إلا عن طريق تلاميذه ، ونخص بالذكر منهم اقليتوماخوس . أضف الى ذلك ان كتابات هؤلاء التلاميذ قد بادت ، فلا نعرف عنها بدورها شيئاً إلا مما قبسه عنها سكستوس امبيريقوس وشيشرون في مصنفيه اللذين عنونهما **الاكاديميات الاولى والاكاديميات الثانية** ؛ وحتى هذان المصنفان ما وصلا الينا إلا بصورة منقوصة ، وقد اندثر منهما على وجه التعيين الجزء الذي يعرض فيه شيشرون نظرية قرنيادس الخاصة في المعرفة . والحال أنه يقوم خلاف سافر ، بصدد نقطة رئيسية في هذه النظرية ، بين تأويلين لفكره : هل تخلى قرنيادس أم لا عن تعليق الحكم باعتباره المثل الاعلى للحكمة ؟ ثمة شاهد واحد ، ولكنه شاهد له مكانته ، يؤكد ان قرنيادس بقي مقيماً على وفائه لفكر ارقاسيلاس ؛ نعني به تلميذه وخلفه اقليتوماخوس :ففي عرض شيشرون للمسألة في الفصل ٣١ من **الاكاديميات الاولى** ، وبعد الإشارة الى ان كثرة من الاشياء تبدو للحكيم ، في نظر قرنيادس ، صادقة ، يضيف اقليتوماخوس القول : « بيد أن الحكيم لا يمحضها مع ذلك تصديقه ، لأنه من الممكن دوماً أن يوجد شيء كاذب مشابه لهذا الشيء الصادق » . وعلى العكس من ذلك يشهد تلميذ آخر من تلاميذ قرنيادس ، وهو مترودورس ، يؤيده في ذلك الاكاديميان اللذان تواليا على زعامة المدرسة من بعد اقليتوماخوس ، وهما فيلون وانطيوخوس[٤٠] ، يشهد بنبرة لا تخلو من الاحتداد ان قرنيادس أسيء فهمه وأنه عزف عن تشدد أرقاسيلاس الذي غدت معه الحياة بحكم المستحيلة ؛ وهذا التأويل نفسه نلتقيه ، بدون إشارة الى المصدر ، في

---

(٤٠) شيشرون · المصدر نفسه ، ف ٧٨ ـ ١٤٨ .

عرض كل من سكستوس والافلاطوني المحدث نومانيوس للمسألة[٤١] . وعلى الرغم من كثرة الشهود ترانا نملك سبباً وجيهاً يحملنا على الشك في هذا التأويل الثاني : فلسوف نرى بالفعل كيف تطورت الاكاديمية ، من بعد اقليتوماخوس ، على نحو غير متوقع صوب الوثوقية الرواقية ، وكانت تحدو زعماءها رغبة عارمة في التدليل على أن قرنيادس الكبير يقف معهم لا ضدهم ، فلا غرو ان كانوا حرفوا فكره .

على أنه ليس لنا أن نخفي عن أنفسنا أن قبولنا بتأويل اقليتوماخوس لا يزيد إلا صعوبة في مهمة تأويل اطروحات قرنيادس في المعرفة . إن قسماً من هذه الاطروحات مشترك بينه وبين ارقاسيلاس ، وأمر فهمه غير عسير ؛ فنقد الاحكام التي مصدرها الحواس أو العادة ، ونقد العقل ، يحتمل أنهما ما جاءا بجديد ؛ فحجة عدم الاختلاف APARALLAXIA بين التمثلات التي تعد صادقة والتمثلات التي تعد كاذبة ، والحجة المستخلصة من التغير الدائم للمظاهر ، وهي الحجة التي تمنع إسناد لون من الالوان أو شكل من الاشكال بصورة دائمة الى موضوع من الموضوعات ، وحجة القياس المتسلسل أو حجة الكذاب ، والأدلة المستخلصة من تنوع العادات ، كل ذلك ما كان يعدو في القرن الثاني ان يكون « لحماً ممضوغاً مجتراً »[٤٢] . لكننا نريد ان نتكلم عن المعيار الموجب الذي قرن به قرنيادس نقده . فوظيفة هذا المعيار الذي سماه المستلاح أو المقنع PITHAPALLAXIA ليست إرشاد الحياة العملية ، نظير وظيفة المعقول لدى ارقاسيلاس ، فحسب ، بل كذلك ، وهذا وجه الجدة في

---

(٤١) في اوسابيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١٤ ، ف ٧ ، ٥ .

(٤٢) سكستوس . ضد الرياضيين، ك ٧ ، ف ١٤٣ ، ٤٠٢ ، ٤١٢ ؛ شيشرون الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، ف ٩٢ ـ ٩٦ : ٨٧ : التوسكولوميات ، ك ١ ، ف ١٠٨ .

الأمر ، تزويدنا بضابط للنقاش في البحث في الموجودات وتقريب الشقة بيننا وبين الحقيقة : وما هذا بمعيار عملي فحسب ، وانما هو نظري ايضاً[٤٣] . والحال انه اذا كان المستلاح في نظره معياراً نظرياً ، فهو يسوغ حكماً بخصوص الواقع ؛ واذا كان من المتعذر ، بالفرض ، ان يكون هذا الحكم يقينياً ، فهو إذن ظن ؛ وعليه فإن الأخذ بهذا المعيار هو في ظاهر الحال أخذ بظن غير اكيد ، وفي هذه الحال يكون خصوم اقليتوماخوس على صواب من أمرهم .

لكن لننظر عن كثب في طبيعة هذا المعيار ؛ فبمقتضى عرض سكستوس للمسألة[٤٤] ، فإن جوهر التصحيح الذي جاء به قرنيادس هو وجوب البحث عن المعيار لا في علاقة التمثل بالموضوع ، وانما في علاقة التمثل بالذات . ففي العلاقة الاولى يكون تمثلنا صادقاً أو كاذباً فعلاً ، ولكننا لا نستطيع ان نعلم من الامر شيئاً ، نظراً الى أنه ينقصنا حد من حدود العلاقة ؛ وفي العلاقة الثانية يبدو لنا بعض التمثلات صادقاً ولا يبدو لنا بعضها الآخر صادقاً . فان أخذنا التمثلات الاولى كان في مستطاعنا ان نبحث عن علة اتصافها بهذه القوة الإقناعية ؛ والحال أنه يتبين لنا أن هذه القوة على درجات وأنها تتنوع بتنوع الظروف ؛ فان يكن الموضوع صغير الحجم أو واقعاً على مسافة بعيدة ، وان يكن بصرنا ضعيفاً ، تكن القوة الإقناعية طفيفة ؛ وفي الاحوال المعاكسة تتبدى لنا التمثلات صادقة بقدر كافٍ من القوة ومن الممكن ان تقوم لنا مقام المعيار . بيد ان طول التجربة قمين بأن يظهر لنا أنه حتى هذه التمثلات قد تكون ، في احوال نادرة للغاية ، كاذبة ؛ ولكن حسبنا ان تكون صادقة بصفة عامة ، إذ أن « العمومية هي

---

(٤٣) شيشرون ، المصدر نفسه ، ف ٣٢ ؛ سكستوس ، المصدر نفسه ، ف ٤٣٦ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ف ١٦٨ ـ ١٧٦ .

المعوَّل عليها في احكامنا وأفعالنا » .

انها كما نرى لغة جديدة كل الجدة ؛ فلم يعد بيت القصيد المقابلة دفعة واحدة بين اليقين المطلق واللايقين ، بل الاخذ بموقف وسط بينهما وتعيين كل الفروق والتدرجات التي تنطوي عليها الحدود المتوسطة :ذلكم هو مذهب قرنيادس الاحتمالي المتميز أوضح التميز عن نفي ارقاسيلاس القاطع .

ان لمعيار قرنيادس ، كما يكرر سكستوس القول مرتين ، « رحابة »(٤٥) ، أي أنه يشتمل على درجات زيادةً ونقصاناً . وعلى هذا فإن مشكلة التصديق تبدل موضعها : فان يكن المطلوب ، كما يشاء الرواقيون ، الحصول على تمثل يتم معه إدراك الموضوع نفسه ، فإن الحكيم سيعلق على الدوام حكمه ، ولن يسعنا في هذه الحال القول إنه يصدر عن ظن ، أي يتوهم توهماً انه مدرك الموضوع ؛ ولكن ان يكن المقصود ، لا الوصول الى الموضوع ، بل مقارنة التمثلات فيما بينها بالاستناد الى صفاتها الباطنة ، فمن الممكن ، كما يقول قرنيادس في رواية اقليتوماخوس(٤٦) ، ان يساورنا نازع قوي الى الصدوع بأمر هذه التمثلات ، بدون أن نتصور مع ذلك اننا ندرك عن طريقها مباشرة واقعاً معيناً .

اننا نبدل ظنوننا وننتقل من ظن أقل احتمالاً الى ظن اكثر احتمالاً لا عندما ندرك واقعاً ما كنا ندركه من قبل ، وانما عندما نتمثل تمثلاً واضحاً دقيقاً سفصلاً ما كنا لا نتمثله من قبل إلا على نحو مبهم غامض ، كما عندما نبصر مثلاً أن الحبل الملفوف ، الذي حسبناه في عتمة من الضوء ثعباناً ، لا يتحرك ، وأنه ليس له لون ثعبان : والتمثل

---

(٤٥) ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ١٧٣ : ١٨١ .

(٤٦) سكستوس ، المصدر نفسه ، ك ٧ ، ف ٢٣٠

المراجَع على هذا النحو في تفاصيله يضمن لنا قدراً اكبر من الأمان . وهذا الأمان يزيد ايضاً حينما لا يكون هذا التمثل معاقاً بتمثل آخر ؛ وهكذا فإن تمثل ادميتوس[٤٧] لألقستا ، حينما أرجعها هرقليس من العالم السلفي ، قد يكون واضحاً غاية الوضوح ، ومع ذلك فإن أدميتوس لا يصدقه لأنه يعلم ان ألقستا قد ماتت[٤٨] .

زبدة القول ،إن ما يحله قرنيادس محل الإدراك المباشر المزعوم للموضوعات هو فحص نقدي للتمثلات ، يستند الى واقعة محددة لم تنل حقها من الانتباه فيما سبق ، وهي أن « التمثل لا يكون أبداً منفرداً ، وانما التمثلات متعالق بعضها ببعض كما تتعالق حلقات السلسلة » . هكذا يحل ضرب من منهج للتحليل والتركيب محل الرؤية المباشرة المزعومة للبداهة .

لا يتصدى قرنيادس للنظرية الرواقية في اليقين فحسب ، بل كذلك لطبيعيات المدرسة ؛ فما كان له ان يطيق تلك الوثوقية التي تزعم انها تعرف سر الاشياء ؛ وقد انصبت انتقاداته على إلهيات المدرسة ونظرياتها في العرافة والقدر . وهذه الانتقادات هي نفسها من نمط

---

(٤٧) ادميتوس : ملك فيراروم ، أحب ألقستا ، ابنة الملك بيلياس الحسناء . وكان خطاب هذه كثراً . فاشترط أبوها الا يفوز بيدها إلا من استطاع ان يكدن الى العربة الملكية أسداً وخنزيراً برياً على قدر عظيم من الضراوة . فوفق الى ذلك ادميتوس ، وتزوجها . ولكن فرحته انسته أن يقدم قرباناً للإلهة آرتميس يوم زفافه ، فقررت ان تعاقبه . فتطوعت ألقستا للموت بدلاً عنه وشربت سماً وانتقلت روحها الى العالم السفلي . وكان هيرقليس نازلاً في ضيافة ادميتوس ، فانتخى ، فهبط الى العالم السفلي ونازل ملك الموت ثاناتوس وخلص منه ألقستا التي صارت مضرب مثل للحب الزوجي . « م » .

(٤٨) نقلاً عن سكستوس ، **الاوصاف** ، ك ١ ، ف ٢٢٧ ؛ ويختلف ترتيب الصفات في عرض سكستوس لها (نقلاً عن انطيوخوس) في **ضد الرياضيين** ، ك ٧ ، ف ١٧٦ (انظر موتشمان : **المتحف الرايني** REINISCHES MUSEUM ، ١٩١١ ، ص ١٩٠) .

جدلي ؛ فهو يثبت خُلف الظنون التي يسلم بها الرواقيون باستخلاصه منها على الوجه الصحيح نتائجها .

من هذا القبيل مثلاً نقده لتصــور الآلهة : فالآلهة عند الرواقيين كائنات تدب فيها الحياة والحركة ، وهي كلية الغبطة وكاملة الفضيلة . لننظر في كل نقطة من هذه النقاط : فللكائن الحي احاسيس ، وللكائن الكامل كمال الآلهة من الاحاسيس بقدر ما للبشر على الاقل ؛ فعنده اذن ذوق ، ومع الذوق احاسيس بالحلو والمر ، ومع هذه الاحاسيس أحوال بهيجة أو شاقة ؛ وان كان يعرف أحوالاً من هذا القبيل ، فهو قابل اذن للتغير ، وبالتالي للفساد ؛ ومن ثم فما هو بإله . وهذا يصدق عـلى الاحساسـات كافـة . أفليس الاحساس بصفـة عامـة تغيراً بالاستحالة ؟ والحال ان كل كائن يكون عرضة للاستحالة يكون عرضة ايضاً للفساد ولا يمكن ان يكون إلهاً . ويقول الرواقيون : ان الله كائن كامل الفضيلة ؛ والحال أن ما حاز فضيلة واحدة فقد حاز بموجب رأيهم الفضائل كافة ؛ ينبغي اذن أن نعزو الى الآلهة التعفف ، ومع التعفف مقاومة الشر ؛ والإله الذي يستشعر الشر قابل للتغير ، وبالتالي للفساد ؛ فما هو إذن بإله . ومن الممكن أن يقال الشيء نفسه عن الفضائل كافة .

نلتقي لدى قرنيادس ايضاً أثراً من ضرب آخر من الحِجاج قد لا يكون موجهاً على هذا النحو المباشر الى الرواقيين . فقرنيادس يسأل الوثوقي هل الله متناهٍ أو لامتناهٍ ، وهل هو لاجسمــي او بجسم ، وهل هو بصوت ام بغير صوت ؛ ثم يثبت على التوالي استحالة كل من التخييرين . فالله لا يملك ان يكون لامتنـاهياً ، لأنه سيكون في هذه الحال ساكناً لا حركة له ولا نفس ، كما لا يملك ان يكون متناهياً ، لأنه سيؤلف في هذه الحال جزءاً من كل اكبر يهيمن عليه . ومن المتعذر عليه ان يكون لاجسمياً لأن اللاجسمي (بالمعنى الرواقي للكلمة ، أي

الزمان او المكان) لا يمكن أن يكون له فعل ، كما من المتعذر ان يكون بجسم لأن كل جسم مكتوب عليه الفساد . ومن غـير الممكن ان يكون محروماً من الصوت ، لأن ذلك يتنافى وتصورنا العام عن الآلهة ، ولا محبواً بصوت ، لأنه لا موجب لأن نعزو اليه لغة بدلاً من اخرى .

هذا النقد للالهيات لا يخلو من أهمية ؛ فهو يحيط تصور الله بغموض لا يُنفذ الى سره ؛ وان كان الله يحوز الحياة والعقل والفضيلة والكلام ، فمن غير الممكن ان يكون ذلك بـالمعنى الانساني لهـذه الكلمات . هكذا يمهد قرنيادس الارض على نحو غير مبـاشر امام الرجوع الى إلهيات افلاطونية لا تغلو غلو الرواقيين في النزعة الى التشبيه[٤٩] .

يتصف نقد قرنيادس للعرافة هو ايضاً بطابع جدلي . فإما أن الحدث المتنبأ به اتفاقي ، فكيف السبيل والحال هذه الى التنبؤ به ؟ وإما أنه ضروري ، وعندئذ يكون موضوعاً للعلم لا للعرافة ؛ ثم ان العرافة التي تنبئنا به لا يمكن ان تفيدنا في الـتثبت مما اذا كان شراً ؛ فهي اذن ضارة . وحتى نستوعب مدى اهمية هذا النقد ، يخلق بنا أن نتعرف المشاعر التي أوصى ابقتاتوس في زمن لاحق بأن يكون عليها الانسان عند مشورة العرافين ، لا رغبة منـه في صـون مصـالحه الزمنية ، بل عن ثقة كاملة في الطيبة الالهية . وهنا ايضاً يوحي نقد قرنيادس بشعور ديني اكثر ارهافاً[٥٠] .

يعرض لنا شيشرون اخيراً ، في مصنفه في **القدر** ، نقد قرنيادس لدعوى كريزيبوس الذي زعم التوفيق بين القدر والحرية ؛ وقرنيادس لا

---

(٤٩) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٩ ، ف ١٣٧ ـ ١٩٠ .

(٥٠) شيشرون : **في العرافة** ، ك ١ ، ف ٤ ، ٧ ؛ ك ٢ ، ف ٣ ، ٩ ؛ ابقتاتوس : **المباحث** ، ك ٢ ، ف ٧ .

يشق عليه أن يثبت ، رغماً عن جهود كريزيبوس ، أن القول بالقدر يستتبعه لزوماً القول بأنه ليس في مكنتنا شيء . وبالمقابل ، يطعن قرنيادس في لزوم الربط الذي يقيمه كريزيبوس بين القول بالقدر وبين مبدأ العلية . فالقول بأنه لا يقع شيء بلا علة لا يستلزم أن كل ما يقع يقع بأمر القدر ، أي من جراء شبكة من العلل المترابطة فيما بينها ؛ فمن الممكن ان تكون هناك علـل مستقلة تندرج من الخارج في لحمة الاشياء ، ومن الممكن ان تكون ارادة الانسان الحرة علة من هذه العلل . وهذا النقد يضاهي في الاهمية النقدين السابقين ؛ وهو يوحي بوجود نظام للاشياء لا تطاله كفاءة عالم الطبيعيات . ولم يكن لا قرنيادس ولا من قبله أرقاسيلاس من اليائسين القانطين كما كان بيرون ؛ بل كان يساورهما شعور بوجود كون أبعد مدى وأشد تعقيداً وأعمق غوراً من ذاك الذي كانت العقلانية الرواقية تزعم أنها تنفذ الى سره .

مهد قرنيادس ايضاً واخيراً لتطور الاخلاق ، ببيانه ان النظرية الرواقية في المفضولات تتمخض عن نتائج تشابه جداً القضايـا التي يتفق الافلاطونيون والمشاؤون على التسليم بها ؛ ذلك أن مبدأهم في الاختيار بين الافعال واحد[٥١] .

أما اقليتوماخوس فكان دوره ، على الاخص ، الحفاظ على فكر قرنيادس بكامل نقائه . وقد حفظ لنا ستوبيوس بعضاً من أقواله ، وفيها يتجلى على نحو باهر عدم يقين الاشياء البشرية ورجوح كفة ربة الحظ في الشؤون الانسانية . وقد وضع شيشرون على لسانه في عبارة واضحة القضية التي كنا شرحناها باعتبارها قضية قرنيادس : في وسعنا ان نتبع ما يلوح لنا ، بل أن نأخذ بالتمثلات التي لا يعيقها أي

---

(٥١) شيشرون : في الغايات ، ك ٣ ، فقرة ٤١ .

عائق ، وانما بشرط ألا نمحضها تصديقنا[٥٢] .

ويسلط نقده لفن الخطابة ، كما يعرضه سكستوس[٥٣] ، ضوءاً جديداً على مساجلة كان قرنها بدأ يذر وسوف تتواصل في الاجيال التالية : انها المباراة بين الخطابة والفلسفة كوسيلتين للثقافة العالية . وما كان لهذه المباراة من معنى في طريقة لعرض الافكار كتلك التي كان يتبعها الرواقيون والتي ما كانت تدخل بصورة من الصور في منافسة مع الخطابة . اما الاكاديميون فكانوا ، على العكس من الرواقيين ، خطباء ؛ وكان تلامذة مدرسي البيان والخطابة يفارقون معلميهم ليذهبوا ويستمعوا الى قرنيادس[٥٤] ، وقد بادر اقليتوماخوس الى الهجوم ، فأنكر على الخطابة حق الوجود كفن شكلي خالص ومستقل عن الفلسفة . ومنذ عهد قرنيادس كان معاصره المشائي اقريطولاوس انتقد التعريف الرواقي للخطابة بأنها فن حسن القول ، واعترض على طابعه المسرف في الشكلية ، وعارضه بتعريف الخطابة بأنها فن الاقناع . وهنا نرهص بالمكانة التي ستتبوأها الخطابة كآلة طبيعية للمذاهب التي عرضناها في هذا الفصل ، وهي مذاهب معقدة ودقيقة الفروق . وحتى نمط شرح الفلسفة سيتغير بفعل هذه المؤثرات ابتداء من أواخر القرن الثاني ، ولسوف نرى كيف أن الرواقيين أنفسهم سيكونون أول من سيتحول الى طريق المذهب الانساني .

---

(٥٢) المنتخبات ، ف ٩٨ ، ٦٧ ؛ ١٠٩ ، ١٢٩ ؛ الأكاديميات ، ك ٢ ، ف ١٠٢ .
(٥٣) ضد الرياضيين ، ك ٢ ، ف ٢٠ ـ ٤٣ .
(٥٤) ديوجينس اللايرتي ، ك ٤ ، ف ٦٢ .

ثبت المراجع

I. — POLYSTRATE, *Du mépris irrationnel ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire* (éd. WILKE, Teubner, 1905); cf. PHILIPPSON, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1909, p. 487).

SCEPTIQUES ET ACADÉMICIENS

II. — WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlin, 1895. *Teletis reliquiae*, éd. Otto HENSE, Fribourg, 1889.

A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

III. — V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, 2e éd., Paris, 1923.

GOEDECKEMAYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.

L. ROBIN, *Pyrrhon et le Scepticisme grec*, Paris, 1944.

IV. — HENSE, Aristo bei Plutarch, *Rheinisches Museum*, XLV, 1890.

V et VI. — Mêmes ouvrages qu'au N° *III.*

GREDARO, *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milan, 1889, 1893.

R. HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philosophischen Schriften*, IIIer Theil, 1883.

P. COUISSIN, L'origine et l'évolution de l'EIIOXH, *Revue des Etudes grecques,* 1929, XLII, p. 373-397. — Les sorites de Carnéade contre le polythéisme, *ibid.*, LIV, 1941, p. 43-57.

P. BOYANCÉ, *Etudes sur le songe de Scipion*, Paris, 1936.

J. CROISSANT, La morale de Carnéade, *Revue internationale de philosophie,* 1939, p. 545-570.

الفصل الخامس

التيارات الفكرية
في القرن الاول ق . م

(١)
الرواقية الوسطى : باناتيوس

يهدينا الزعماء الذين تعاقبوا على قيادة المدرسة بعد كريزيبوس على امتداد القرن الثاني ووصولاً الى باناتيوس ، من ٢٠٤ الى ١٢٩ ، الى حدوث بعض التغير في الفكر الرواقي لاحت تباشيره منذ ذلك القرن ومال بالمذهب الى الانعتاق من إسار الوثوقية . ويذكر سكستوس ، دونما مزيد من التوضيح ، أن الرواقيين الجدد قبلوا لا بالتمثل المحيط وحده كما من قبل ، بل كذلك بالتمثل المحيط غير المعاق معياراً للحقيقة ؛ وقد اقتبسوا عن الاكاديميين أمثلة على تمثلات محيطة ، لا تستتبع مع ذلك تصديقاً ، ومنها تمثل ادميتوس لألقستا لدى إعادتها من العالم السفلي . وكان ذلك بمثابة تسليم بأن اليقين لا يتأتى عن التمثل معه نفسه ، وانما عن علاقة هذا التمثل بمجمل السياق الذي هو جزء منه . وأرجح الظن أنهم اعتركوا مع قارنيادس ، ومعروفة هي الحجة التي اعترض بها انتباتر الطرسوسي عليه من منطلق مبادئه بالذات : فقد كان على قرنيادس ان يسلّم بأنه يدرك على الاقل شيئاً

واحداً ، وهو انه لا يمكن لشيء ان يقع تحت الإدراك[1] .

على ان قَسَمات رئيسية من تصور العالم ، وعلى وجه التعيين دعوى الاحتراق الكلي ، راحت تسقط وتتهاوى : صحيح ان زينون الطرسوسي وديوجينس البابلي (وكان أول الأمر قد قبل بها) لم يجترآ على نفيها ، غير أنهما علقا حكمهما . وبالمقابل فإن بوئيثيوس الصيدوني اعترض عليها بطائفة من الحجج حفظها لنا فيلون الاسكندري[2] . ولب هذه الحجج ان الصفة الالهية والكاملة للعالم لا تتفق وفساديته . وفي أبيات بديعة يصور لنا لوقراسيوس (الباب الخامس ، البيت ١٢١٥) الانسان يتأمل النجوم ويتساءل هل « في مستطاعها ان تصون نفسيها ، بفضل الآلهة ، الى أبد الآبدين ، فتقتدر في مسارها اللامتناهي عبر الاجيال على الازدراء بالهجمات القوية التي يشنها عليها دهر لا حدود له » . والشعور بأن العالم مخلوق وحتم عليه الزوال لم يكن في نظر الهليني دليلاً على قدرة الله ، بل كان على العكس علامة على عجزه . وتلك هي بالتحديد فكرة بوئيثيوس : ففساد العالم لا علة له في نظره ، لأنه لا يمكن أن يأتي لا من الخارج ، أي من العدم ، ولا من داخل العالم الذي لا ينطوي على أي أصل للمرض (ذلك هو تعليم تيماوس) ؛ ثم ان العالم لا يتهدم لا بالقسمة ، لأنه غير ناجم عن تجميع للذرات ، ولا بالاستحالة الكيفية ، لأن الرواقيين يسلِّمون ، كما رأينا ، بأن فرديته أو نوعيته الخاصة تبقى هي هي بعد الاحتراق كما من قبله ، ولا بالاختلاط ؛ ففساده اذن مستحيل . أخيراً ، وتلك هي الحجة العليا ، ان الله يبقى طوال ديمومة الاحتراق ساكناً عديم

---

(١) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٢٥٢ ؛ شيشيرون : **الاكاديميات الاولى**، ك ٢ ، ف ١٠٩ .

(٢) **في لافسادية العالم** ، الفصل الخامس عشر .

الفاعلية ؛ والحال إن إلهاً ساكناً عديم الفاعلية إله ميت . هكذا يعود بوئيثيوس أدراجه ، كما نرى ، الى مأثور ثيولوجي أقدم من الرواقية ، مأثور لن يلبث ان يفرض نفسه اكثر فاكثر على حاملي لواء الثقافة الهلينية .

طرأ تبدل على الاخلاق ايضاً . فتعريف ديوجينس البابلي للغاية : « استخدام العقل في اختيار الاشياء، الموافقة للطبيعة وفي انتباذ الاشياء المخالفة لها » ، أو تعريف انتباتر : « ان يحيا الانسان باختياره ما يوافق الطبيعة وبانتباذه ما يعاكسها » يلحان بقوة على ضرورة الاختيار وموجباته ،بالتعارض السافر مع لاأبالية ارسطون.وفي المساجلة الطريفة التي دارت بين ديوجينس وانتباتر بصدد مسألة ضميرية[٣] (جاء تاجر بشحنة من القمح الى رودس في زمن مجاعة ؛ فعلى فرض أنه يعلم ان مراكب اخرى ستصل ، فهل يتعين عليه أن يخفي الأمر ليبيع قمحه بثمن اغلى ؟) ، ارتأى ديوجينس أنه لا يتعين على التاجر أن ينبس ببنت شفة لأنه لن ينتهك بذلك أي قانون موضوع ؛ اما انتباتر فذهب الى أن من واجب التاجر ان يعلن الأمر ، لأن غريزتنا الاجتماعية تحضنا على أن نفعل كل ما فيه للبشر منفعة ؛ وهذه كما نرى معارضة بين فريسية[٤] تنبع بصورة تكاد تكون طبيعية من تصور الوظائف في الرواقية القديمة ، وبين تصور اكثر رحابة وتطلقاً وانسانية للواجبات ستأخذ به فيما بعد الرواقية الوسطى والجديدة . فبيت القصيد تنظيم الحياة المشتركة ، ولا يتوانى انتباتر

---

(٣) شيشرون : **في الواجبات** ، ك ٣ ، ف ٥٠ ـ ٥٥ .

(٤) الفريسية (مشتقة من الآرامية) : شيعة يهودية كانت تتقيد بحرف الشريعة الموسوية وتتظاهر بالتقوى ، فصار الفريسي اسماً موصوفاً للمرائي والمنافق . « م » .

عن تنصيب نفسه محامياً ومدافعاً عن الزواج ، هـذا الواجب الديني والشكل الاسمى للصداقة والتآزر ، الذي ان وهن كان وهنه نذير شؤم على المجتمع[٥] .

لقد رأينا بـوئيثيوس يقحم الافـلاطونيـة على علم الطبيعـة ؛ وهانحنذا نرى انتباتر يربط في عبارة صريحة بين الاخلاق الرواقية وبين افلاطون ببحثه عند هذا الاخير عن أصل الفكرة القائلة ان المستقيم هو وحده خير[٦] ؛ وربما كان الرجوع الى افكار أفلاطون هو الذي أملى على أحد تلامذة انتباتر ، وهو هرقليدس الطرسـوسي ، التخلي عن المفارقة الزاعمة أن « جميع الاخطاء سيان » .

غير أن هذه القَسَمات جميعها ستعزز وستبرز بروزاً خاصاً لدى باناتيوس الرودسي ، وهو من أعجب شخصيات مختتم القرن الثاني . فالصداقة التي ربطت بين باناتيوس (وكذلك المؤرخ بوليبيوس) وبين رومان نابهين في زمانه ، من أمثال سقيبيون امليانوس[٧] وليليوس ، في وقت كان فيه النظام الروماني قد بدأ يفرض نفسه على الجميع ويلوِّح بالأمل في إتمام التاريخ بتحقيق الحلم في مجتمع عالمي ، هذه الصداقة كانت عرضاً من أغرب أعراض روح ذلك العصر . يقول شيشرون[٨] إن نبل خلقه ومروءته ورصانته جعلته جديراً كل الجدارة بتلك الدالَّة. فقبل سنة ١٢٩ ،وهي السنة التي تولى فيها في اثينا زعامة المدرسة، وابتداء من عام ١٤٦ في أرجح الظن ، لم يفارق سقيبيـون قط، فرافقه

(٥) ستوبيوس : **المنتخبات** ، ف ٧٠ ، ١٣ ؛ ف ٧٣ ، ٢٥ .

(٦) كليمنضوس الاسكندري : **الطنافس** ، ك ٥ ، ف ١٤ .

(٧) سقيبيون امليانوس : قنصل روماني (١٨٥ ـ ١٢٩) اكمل الحرب البونيقية الثالثة بتدميره قرطاجة واحتل مدينة نومانسا الاسبانية بعد طول حصار واعيد في عام ١٤٧ انتخابه قنصلاً .«م»

(٨) **في الغايات** ، ك ٤ ، ف ٢٣ .

في عام ١٤٢ في سفرته الى الاسكندرية ، وقام بالمشاركة مع بوليبيوس برحلة استكشافية نظمها سقيبيون سنة ١٤٦ على طول الشاطىء الغربي لافريقيا . وكان باناتيوس يرى في سقيبيون تجسداً للحكمة والحشمة وأدب الخلق جديراً بأن يمحضه إعجابه كله[٩] . وبالمقابل ، وجد سقيبيون في الرواقية مرشداً خلقياً لا غنى له عنه في سياق نمو روما السريع بكل ما يبتعثه من مطامح . فمن أقواله لباناتيوس : « كما يُعهد بالخيل الجامحة الى مروضين يروضونها ، كذلك ينبغي أن يُعهد بالرجال الذين يسرفون في الاعتداد بصعود نجمهم الى ضابط العقل والمذهب لكي يدركوا ضعف الاشياء البشرية وتقلب «الحظ»[١٠] . من الواجب إذن ان تخلي التربية التقليدية القديمة مكانها لتعليم عقلاني . وتلامذة باناتيوس . الرومان كثيرون ونافذون ، ومنهم كوانتوس توبيرونس ، ابن اخت سقيبيون ، وكان رواقياً ورعاً في سلوكه ، وقد كتب مصنفاً **في وظيفة القاضي** وفق فيه في اغلب الظن بين معارفه القانونية والمذهب الرواقي[١١] ؛ ومنهم ايضاً موقيوس سقايفولا ، وكان رجل قانون وعرافة ؛ وروتيليوس روفوس ، وكان والياً على آسيا الصغرى ؛ وآيليوس ستيلون ، وكان عالم نحو وصرف ومؤرخاً ، وعنه أخذ العلامة فارون . وبعد تلك الاقامة الطويلة الأمد في روما قاد المدرسة في اثينا من سنة ١٢٩ الى سنة ١١٠ .

ان عالم باناتيوس مختلف غاية الاختلاف عن عالم زينون ؛ فقد كان عظيم الشغف بأفلاطون ، « الالهي ، العظيم الحكمة ، العظيم

---

(٩) بلينيوس : **التاريخ الطبيعي** ، ك ٥ ، ف ١ ؛ شيشرون : **في الواجبات** ، ك ٢ ، فقرة ٧٦ (انظر **المتحف الرايني** ، ف ٥٣ ، ص ٢٢٠) .

(١٠) **في الواجبات** ، ك ١ ، ف ٩٠.

(١١) اوليوس ـ جليوس : **الليالي الاتيكية** ، ك ١ ، ف ٢٢ ، ٧ ؛ ك ١٤ ، ف ٢ ، ٣٠ .

القداسة ، هوميروس الفلاسفة »[١٢] .

ولم يعلق على الجدل الشائك ما كان علقه من أهمية مؤسسو المدرسة ، وتعليمه يبدأ بالطبيعيات[١٣] . غير ان وحدة الكون تتراخى : فالاحتراق الكلي ، الذي كان أشبه برمز لكلية قدرة العقل ، قد نفي ؛ فالعالم، الرائع الجمال والعظيم الكمال ، سيحافظ الى أبد الآبدين على نظام مماثل للنظام الذي نعاينه . وبنفي الاحتراق الكلي سقط التجاذب الكوني ؛ « أي وهم أن نفترض ان تأثير النجوم يمكن ان يمتد ، عن مسافة تكاد تكون لامتناهية ، الى القمر ، أو حتى الى الارض ؟ » . وعلاوة على التجاذب أنكر العرافة، المبنية أصلا عليه ؛ وكان على استعداد للتسليم بقدر من التراخي في قبضة القدر[١٤] .

تطال هذه التعديلات لب الأشياء: فباناتيوس يتحول عن الطبيعيات الى الانسانيات ؛ فما يستأثر باهتمامه هو نشاط الانسان التمديني ، العقل الانساني قيد الحركة ، مبدع الفنون والعلوم ، اكثر منه بكثير العقل الالهي المباطن للاشياء . وعلى هذا فقد انكر ان يكون للنفس (وهي عنده نَفَس مشتعل) أي مصير خارج نطاق حياتها في الجسم ؛ بل انه لم يحجم ، على ما جاء في الاخبار ، عن نفي صدق نسبة محاورة فيدون. قال : حتم على النفس ان تموت ، لأنها وُلدت ،والدليل على أنها لم تكن سابقة الوجود على الميلاد هو التشابه المعنوي بين الاولاد ووالديهم . ثم انها ، من جهة اخرى ، قابلة للفساد لأنها عرضة للمرض ؛ وأخيراً فإن الجزء الاثيري منها يرتد بعد الممات الى اعالي

---

(١٢) شيشرون : **التوسكولوميات** ، ك ١ ، ف ٣٢ ، ٧٩ .

(١٣) ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٤١ .

(١٤) شيشرون : **في طبيعة الآلهة** ، ك ٢ ، ف ١١٥ و ٨٥ ؛ **في العرافة** ، ك ٢ ، ف ٩١ ؛ ك ١ ، ف ٣ ؛ **الاكاديميات** ، ك ٢ ، ف ٤٢ و ١٠٧ ؛ فيلون : **في لافسادية العالم** ، ف ١٥ ؛ ديوجينس اللايرتي ، ك ٧ ، ف ١٤٧ و ١٤٩ .

العالم التي منها تحدر [١٥] .

ليس لنا أن ندهش ايضاً ان وجدناه يصف إلهيات المدارس بأنها محض ثرثرة : فهو في ارجح الظن المؤلف المسؤول لتلك الدراسة الوضعية للالهيات التي ثبَّتها كتابةً تلميذه سقايفولا وأورثها من بعده لفارون[١٦] . فهناك في الواقع ثيولوجيات ثلاث : ثيولوجيات الشعراء، وهي تافهة باطلة تضع الآلهة دون أخيار الناس مقاماً ؛ وتيولوجيا الفلاسفة التي لا تتفق كثيراً مع المعتقدات الضرورية للمدن، إما لأنها تفترض ، مع إفهامارس، ان الآلهة اشخاص حقيقيون جرى تأليههم ، وإما لأنها تقبل بآلهة لا تمتّ بصلة الى الآلهة التي نشاهد تماثيلها في المدن، على اعتبار أن إله الفيلسوف لا جنس له ولا عمر ولا جسم محدود ؛ واخيراً الثيولوجيا المدنية ، ثيولوجيا العبادة التي يؤسسها في المدن الحكماء والتي لا يخفي سقايفولا ، وهو رجل سياسة في المقام الاول ، إيثاره لها .

وضع باناتيوس في سنة ١٤٠ مصنفاً **في الواجب** تضمن ، على رواية شيشرون ، مناقشة للموضوع على جانب عظيم من الدقة ولا مطعن فيها . ويضيف شيشرون القول إنه تقيد (ولكنه لم يترجم) بما جاء في هذا المصنف في الفصلين الاولين من كتابه هو **في الواجبات** ، « علماً بأنه أجرى عليه بعض التصحيح »[١٧] . وهذان الفصلان هما مصدرنا الرئيسي للمعلومات عن باناتيوس . ويبدو ان مثله الاعلى كان

---

(١٥) شبيشرون : **التوسكولوميات** ، ك ١ ، فقرة ٤٢و ٧٩ .

(١٦) ابيفانس في دييلز : **النقلة الاغريق** ، ص ٥١٣ ، ٧ ؛ اوغوسطينوس : مدينة الله ، ك ٤ ، ف ٢٧ .

(١٧) شيشرون : **في الواجبات** ، ك ٣ ، ف ٧ ؛ ك ٢ ، ف ٦٠ .

سلوك الانسان المستقيم الذي لا يعدم ، في المجتمع المتمديــن ، الوسائل والمناسبات لإشباع الميول والنوازع التي حبته بها الطبيعة ولتقـويتهـا . فـأن يحيـا المـرء وفـاقـاً للطبيعـة يعني في نظـره أن « يحيا وفاقاً للميول التي زودتنا بها »(١٨). فطبيعتنـا الفرديـة هي التي ينبغي اتخـاذهـا ضـابطـاً ومعيـاراً. « لا ريب في أنـه يتعين علينا الا نأتي شيئاً مخالفاً للطبيعة الكلية ، ولكن يبقى لزاماً علينا ، بعد امتثالنا للطبيعة الكلية ، أن نتبع طبيعتنا الخاصة ؛ وحتى لو وقعنا لدى غيرنا على ما هو أفضل فحتم علينا ان نقيس إراداتنا بضبطها وفق طبيعتنا الخاصة »(١٩) . لقد تلاشى اذن ذلك الطموح المغالى فيه في الوصول الى حكمة فوق انسانية . ولكن ليس معنى ذلك ان باناتيوس يبيح للانسان ، بحجة « الطبيعية » ، أن يسلس قياد نفسه لأهوائه كافة . فوعينا بانسانيتنا وبكرامتنا الانســانية كـافٍ ليردعنا . وفكرة الانسانية هي حقاً نقطة المركز في مصنف شيشرون . ومن المفيد أن نحدد المعنى الذي يستخدم به هذه الفكرة ، وكذلك الحالات والاوضاع التي يفعل فيها ذلك . فهناك على حد قوله نوعان من المعارك مثلاً : الاولى هي التي تستخدم فيها القوة استخداماً مباشراً ، كما لدى الحيوان ؛ والثانية وقف على الانسان : وتلكم هي الحروب العادلة التي يسبقها اعلان بها ويستتبعها احترام للأيمان والعهود . أو هناك كذلك نوعان من المجتمعات : المجتمعات الحيوانية والمجتمعات البشرية الخالصة التي من اقوى روابطها العقل واللغة (RATIO و ORATIO) اللذان يجهلهما الحيوان . أو أخيراً:مقاومة اللـذة ، وهي بدورهـا مجهولـة من الحيوان ، ولائقـة على العكس

---

(١٨) كليمنضوس الاسكندري : الطنافس ، ك ٢ ، ف ٧٩ ، ١٤ .

(١٩) في الواجبات ، ك ٢ ، ف ١١٠ .

بالانسان . وسيضيف شيشرون القول ايضاً بأنه من « غير الانساني » أن نستخدم في إهلاك أخيار الناس الفصاحة التي دورها الطبيعي إنقاذهم ؛ وسيقول إنه من المعاكس **للانسانية** أن يستغرق المرء في التأمل في مأدبة دعي اليها وأن يغني في الساحة العامة[٢٠] . وبكلمة واحدة ، ان الانسانية هي كل ما يحول غرائز الحيوان المتوحشة الى أساليب متمدينة بدءاً بالتهذيب واصول الأدب وما تستوجبه من حشمة وانتهاء بقواعد العدالة التي يلتزم بها حتى المتعادون ان كانوا بشراً . وما انسان باناتيوس بذلك الإنسان الابتدائي الذي ارتأى الكلبيون أن الحضارة لا تخلق له إلا تعقيدات لا جدوى منها ولا طائل فيها ؛ ذلك أن الرابطة الاجتماعية نابعة من الطبيعة ذاتها ، وهي التي تحضنا على الحشمة وعلى احترام انفسنا VERECUNDIA.وما الفنون والصنائع بهبات من الآلهة ، كما تزعم الاساطير ، وانما نتائج للمجهود البشري ، وبفضلها « تنأى الحياة الانسانية المتمدينة غاية النأي عن طريقة الحيوان في العيش » . الانسانية تحول اذن الغريزة الحيوانية ، لكن دون أن تنوب منابها ؛ فلدى الحيوان ميول ونوازع مناظرة للفضائل كافة ، ومنها شهوة الى النظر والسمع ونزعة متجردة عن الغرض الى اللعب ، تناظرها لدى الانسان فضيلة التأمل ، ونزعة الى حفظ الذات ، تناظرها الشجاعة والعفة والميول الاجتماعية الفطرية . وما الفضائل البشرية إلا هذه الميول الطبيعية عينها مضبوطة بالعقل[٢١] . الانسان اذن، خلافاً لما تدعيه الرواقية الاصولية ، مزدوج ويبقى مزدوجاً ، فهو عقل ونوازع لاعقلانية .

---

(٢٠) في الواجبات ، ك ١ ، ف ٣٤ ؛ ك ١ ، ف ٥٠ ؛ ك ١ ، ف ١٠٥ ؛ ك ٢ ، ف ٥١ ؛ ك ١ ، ف ١٤٤ .

(٢١) في الواجبات ، ك ٢ ، الفصل ٤ .

ان مذهب باناتيوس هذا ، الذي ما وصلتنا منه إلا أصداء مخفوتة ، كان فيما يظهر يتصف بحيوية وقوة عجيبتين . فبعد الوقار المتثاقل أو التشاؤم الخائب لمذاهب القرنين المتصرمين،عرف الفكر الاغريقي انطلاقة جديدة مع فكر باناتيوس وفكر قرنيادس ؛ ويساورنا هنا شعور بأن التحولات السياسية المعجزة التي كانت تعتمل في أرجاء المعمورة ناظرتها حياة عقلية متصاعدة .

(٢)
الرواقية الوسطى (تتمة) :
بوزيدونيوس

هذا التطور الباهر الذي عرفته الرواقية تواصل في اتجاه آخر مع السوري بوزيدونيوس الافامي (١٣٥ ـ ٥١) . كان من كبار الرحالة ومن كبار رصّاد الطبيعة ، فطاف بجميع سواحل البحر الابيض المتوسط ، وصقلية ، وشطآن الادرياتيكي ، وغاليا ناربونيس ، وسواحل اسبانيا وصولاً الى المحيط الاطلسي حيث رصد ظاهرة المد والجزر . اقام بعد عام ١٠٤ في رودس ، وافتتح فيها مدرسة له ، وشغل في الوقت نفسه منصب القاضي الاكبر ، وهو منصب سياسي مرموق . وكانت صلاته بروما ثابتة دائمة ؛ ففي اثناء حرب ميتريدات[٢٢] ، بقيت رودس بمفردها تقريباً في الشرق في معسكر الرومان ،وانتدبته في

(٢٢) ميتريدات : اسم عدة ملوك من البونتوس ، والمقصود هنا ميتريدات السادس اوباتور (١١١ ـ ٦٣) ، وكانت له فتوح عظيمة في آسيا ، وخاض حروباً متصلة ضد الرومان (من ٨٨ الى ٦٣) . ولما هزمه في نهاية الامر بومبيوس انتحر بيد احد عساكره . « م » .

سفارة الى روما طلباً للنجدة.وكان بومبايوس[٢٣] صديقه وقد زاره عدة مرات في رودس ؛ وحفظ لنا ذكرى الاحاديث التي دارت بينهما كل من شيشرون وبلينيوس الأكبر وبلوتارخوس ؛ وقد استمع بومبايوس هناك الى مدافعته عن الفلسفة ضد تخرصات الخطيب هرماغوراس ؛ وكانت خلاصة رأيه أن على الفيلسوف ان يستبقي لنفسه القضايا العامة بينما يتوجب على الخطيب ان يقنع بالفروض[٢٤] . وكان صديقاً ومعلماً ايضاً لشيشرون الذي قدم الى رودس في سنة ٧٧ . وقد انضم بوزيدونيوس ، نظير باناتيوس ، الى الحزب الروماني ووالاه بملء قلبه ؛ وكان الرابط بينهما المؤرخ بوليبيوس الذي رأى في السيطرة الرومانية ختام التاريخ ؛ فقد كان باناتيوس صديق بوليبيوس ، وقد اكمل بوزيدونيوس تاريخه .

لم يبقَ شيء لا من آثاره الفلسفية ولا من تصانيفه العلمية والرياضية والتاريخية والجغرافية التي رفعته الى مرتبة أرسطو من حيث الاحاطة بدائرة معارف عصره . ولا بد لنا ، لإعادة بناء فكره ، من اعتماد الكتاب الثاني من مصنف شيشرون **في طبيعة الآلهة** ، والكتاب الاول من **التوسكولوميات** ، ومصنف **في العرافة** ؛ وقد حفظ لنا جالينوس مناظراته ضد كريزيبوس حول طبيعة الانفعالات ؛ وقد اعتمد سنيكا في كتابه **مسائل طبيعية** على مؤلَّف في الآثار العلوية

---

(٢٣) قنيوس بومبايوس مغنوس : من قناصل الرومان (١٠٦ ـ ٤٨) ، شكل مع قيصر وقراسوس الحكومة الثلاثية الاولى ، ولكنه ما لبث أن تنازع مع قيصر ، وبعد طول صراع معه هزم ولجأ الى مصر حيث قتل بناء على أمر من بطليموس . فتح سورية وجعل منها اقليماً رومانياً . « م » .

(٢٤) شيشيرون · **التوسكولوميات** ، ك ٢ ، ف ٢٦ ، ٦١ ؛ بلينيوس : **التاريخ الطبيعي** ، ك ٧ ، ف ٣٠ ؛ بلوتارخوس : **حياة بومبايوس** ، ف ٤٢ (انظر آرنيم : **ديون البروسي** DIO VON PRUSA ، ص ٩٣) .

لأسقلابيودوتس النيقي الذي اخذ عن بـوزيدونيـوس ؛ ويستشهد استرابونيس بأقوال له تكراراً في كتابه **الجغرافية** ، كما يستوحي أفكاره اقلايوميدس في كتابه **نظرية الحركة الدائرية** ؛ ولنضف أخيراً بعض معطيات عن فكره الرياضي ضمَّنها أبروقلوس كتابه **هوامش على اقليدس** .

ان هذا كله لا يعدو ان يكون شذرات جزئية ومتفرقة ، وتبقى مسألة الاهمية التاريخية لفكر بوزيدونيوس مثار جدل كبير ، وعلى الاخص منذ أن اوضح هـاينزه في سـنة ١٨٩٢ في كتـابـه عن اكزينوقراطس ،ونوردن في سنة ١٩٠٢ في شرحه للكتاب السادس من **الانياذة** ، مدى ما كان لبوزيدونيوس من تأثير على أسطورة الاخرويات في الكتاب السادس من **الانياذة** لفرجيليوس ، وعلى الاسطورة التي يختتم بها بلوتارخوس كتابه عن **الوجه الذي في القمر** . فهـاتان الاسطورتان اللتـان تتشحان بمسحـة افلاطـونية اكيـدة ، واللتان تشابهان من اكثر من وجه **حلم سقيبيون** الذي يصور فيه شيشرون النفس مستغرقة ، بعد الممات ، في تأمل نظام الكون ، واللتان تعيدان الى الاذهان ايضاً ان بوزيدونيوس عاد أدراجه ، خلافاً لنهج الرواقية وبوضوح اكبر مما فعل باناتيوس ، الى النظرية الافلاطونية في النفس ، هاتان الاسطورتان حملتا مؤرخي الفلسفة على اعتبار بوزيدونيوس مفكراً دينياً في المقام الاول ، حاول التوفيق بين الرواقية والافلاطونية ، وكان رائداً حقيقياً للافلاطونية المحدثة . وانطلاقاً من هذه الفرضية تطلعوا الى معاينة آثار فكر بوزيدونيوس حيثما برز للعيان ذلك الضرب من النزعة الزهدية الصوفية الذي راج على نطاق واسع في نهاية العصور القديمة والذي يفترض تصوراً للنفس وتصوراً للعالم : فالنفس مركَّبة من عنصرين ، واحدهما طاهر والآخر نجس يلطخه ويلوثه ويتحتم على الأول أن ينعتق منْ ربقته ؛ والعالم مركَّب ، على صورة

هذه النفس ، من منطقة طاهرة (السماء أو الله) ، صوبها ينبغي ان يشرئب الروح الذي هو في الوقت الحاضر أسير المنطقة المدنسة ؛ ونلمس أثر هذين التصورين المتراكبين في مقاطع زهدية عديدة من كتب فيلون الاسكندري (الذي يقال إنه استلهم كتابه **في خلق العالم** من شرح **محاورة تيماوس** لبوزيدونيوس) ، ومن كتب سنيكا ، وفي التصورات الكوسمولوجية المتضمنة في ذلك المصنف المختصر المعروف باسم **في العالم** والمدرج في مجموعة مؤلفات أرسطو .

على أننا اذا تشبثنا بما نعلمه علماً اكيداً فلم نجاوزه ، فسنمتنع عن إسناد أبوة هذه المعتقدات ، التي سنراها تتغلغل في صور شتى بدءاً من القرن الاول للميلاد ، الى بوزيدونيوس .

تنجلي معالم الصورة البوزيدونية للكون بوضوح في الكتاب الثاني من مصنف شيشرون **في طبيعة الآلهة** ، حالما نقبل بالتحليل النقدي البديع الذي أجراه عليه راينهارد . فقد أوضح ، من خلال مقارنة الكتاب الثاني مع المقاطع المناظرة له لدى سكستوس امبيريقوس ، أن شيشرون اعتمد فيه على مصنَّفين رواقيين يختلفان أشد الاختلاف في طابعهما : أولهما عبارة عن عرض مفصَّل لنظرية من نظريات المدرسة بالاستعانة بأقيسة منطقية مكدسة ومكررة في أشكال وصور شتى ، وثانيهما ذو أسلوب مختلف يفسح حيزاً واسعاً للحدس والتجربة بدون استعانة بالاقيسة ؛ وفي كل مرة ينقل فيها شيشرون عن هذا المصنف لا نعود نقع على نص مناظر لدى سكستوس . ذلك هو حال الفصول من ١٧ الى ٢٢ ومن ٣٩ الى ٦٠ التي تؤلف كلاً واحداً ، مبحثاً في العناية الالهية ؛ فهذه الفصول لا تبرهن على وجود العناية الالهية باعتبارها تتمة لازمة للمبادىء ، بل تتخذها موضوعاً لرؤية مباشرة لسلم الموجودات الصاعد كله بدءاً باللاعضوي وانتهاء بالعضوي والانسان، مع استطراد الى تفاصيل لا تخلو من غرابة تضفي على اللوحة في

جملتها حيوية كبيرة . كذلك يسهل علينا ان نتبين أن مبدأ العناية الالهية في الفصول ١١ و ١٥ و ١٦ محدَّد لا على انه عقل (على غرار الرواقية القديمة) بل على أنه عامل فيزيقي ، هو الحرارة ، يتجلى أثره بوجه خاص في النجوم ؛ واخيراً تطالعنا الفصول من ٣٢ الى ٣٧ بالرؤية الشاملة عينها لتدرج الأحياء التي تنتقل من الحياة الجزئية للنباتات الى الحياة الكلية للارض التي منها انبثقت . وبحسب صيغة راينهارد الصحيحة ، فإن « العقل عند الرواقية القديمة هو العضوي ؛ أما هنا فالعضوي هو العقلاني » ؛ وهكذا لا تعود النار الالهية في مبدئها عقلاً ، وانما قوة عضوية (vis vitalis على حد تعبير سنيكا) .

على هذا قد يكون مسوغاً لنا أن نرى في طبيعيات بوزيدونيوس مذهباً ديناميأ يشدد اكثر ما يشدد على نمو الحياة وتدرج التعقيد في الكائنات الحية . وهكذا ينجلي لنا المعنى التام لتعريف الكون الذي ينسبه ديوجينس اللايرتي (ك ٧ ، ف ١٣٨) الى بوزيدونيوس : منظومة من سماء ومن أرض ومن طبيعات متوزعة فيهما . وفي منظومة كهذه تكون وحدة العالم ، المبثوثة في تشكيلة مرنة وثرة من الموجودات المتراتبة هرمياً ، هي الجانب الرئيسي . وهذا ما قد يسوغ لنا الاخذ بشهادة فيلون الاسكندري (رغماً عن نص مخالف اورده مؤرخ الاقوال آيتيوس) الذي قال إن بوزيدونيوس تخلى نهائياً عن الاحتراق الكلي وقال بأبدية العالم[٢٥] .

هذه القسمة عينها نلتقيها في إلهياته . فحيثما كانت الرواقية القديمة ماثلت ووحدت اراد بوزيدونيوس على ما تشير الدلائل ان يميز

---

(٢٥) فيلون في لافسادية العالم ، ك ٢ ، ص ٤٩٧ ، طبعة مانجي ؛ آيتيوس . التعاليم ، ك ٢ ، ف ٩ ، ٣ .

ويفرق : فعلى ذمة آيبتيوس[٢٦] فرق بوزيدونيوس بين زفس والطبيعة والقدر باعتبارهم حدوداً ثلاثة يتبع كل حد منها لسابقه ؛ فزفس هو القوة في وحدتها ، والقدر هو القوة عينها منظوراً اليهـا في تعدد مظاهرها ، بينما يمكن اعتبار الطبيعة قوة منبثقة عن زفس لتربط قوى القدر المتعددة فيما بينها . هذا الثلاثي او الثالوث نلتقيه ثانية لدى شيشرون في معرض كلامه عن أصل العرافة في مصنفه **في العرافة** ، المستوحى بتمامه من الكتب الخمسة التي وضعها بوزيدونيوس في الموضوع نفسه . فالعرافة يمكن أن تأتي إما من الله ، حينما ينطق الله بالغيب بلسان متنبئة ملهمة ، وإما من القدر في حالة التنجيم المبنية قواعده على الرصد ، واما من الطبيعة حينمـا تشاهد النفس ، مثلاً ، عند انعتاقها من الجسم في اثناء النوم ، منامات تتكهن بالغيب . للنفس اذن علائق مباشرة بالله من خلال الوجد الصوفي ، بينما يشتمل القدر على قوانين هي مجرد موضوع للرصد كما تشتمل الطبيعة على مبدأ الحوادث طراً .

هذا الاتجاه عينه يطالعنا اخيراً في نفسيات بوزيدونيوس ؛ فخلافاً لرأي كريزيبوس ، يعتقد باستحالة تفسير الانفعالات في حال الامتناع عن التسليم بالتمايز والتسلسل الهرمي في النفس بين الملكات او القوى التي استكشفها افلاطون . وقد حفظ لنا جالينـوس تفصيل نقـده لكريزيبوس . يتساءل بادىء ذي بدء : من أين يمكن ان يأتي الغلو المجانب للعقل في الميل ـ وذلك هو قوام الانفعال أو الهوى ـ لو لم يكن في الانسان إلا العقل وحده ؟ وقد يقول قائل : ما اللذة إلا اعتقاد بخير ؛ لكن كان يفترض في هذه الحال بالحكماء ، وهم العارفـون بسعادتهم ، أن يساورهم شعور باللذة . صحيح أن اللذة ، بحسب

---

(٢٦) التعاليم ، ص ٣٢٤ ، ٤ (ديلز : النقلة الاغريق) .

تعريف زينون ، اعتقاد حديث عهد بخير ؛ لكن ان تكن مرهونة على هذا المنوال بالوقت ، فهذا معناه ان لها علة أخرى غير الاعتقاد الذي هو فعل عقلي محض . لا يستطيع كريزيبوس اذن ان يفيدنا شيئاً عن علة الهوى ؛ فهو يعزوه الى مرض في النفس ، لكن دون ان يكشف عن علة هذا المرض . أخيراً فالمفروض بالهوى ان يكون واحداً ما دام الاعتقاد بصدد الخير والشر واحداً ؛ والحال أن ليس كذلك هو واقع الحال ، والعادة أو الرذيلة تنتجان ، عن اعتقاد واحد ، أهواء أقوى . والعلة الحقيقية للاهواء هي انطواء نفسنا على شطرين : جني هو من طبيعة الله نفسها ، وشطر خبيث ، حيواني ، بلا عقل ، كافر . والهوى إخضاع للشطر الاول للثاني ؛ وبعكس ما يقوله كريزيبوس ، ثمة ميول هي بحد ذاتها شريرة ؛ ومزاجنا الجسماني نفسه يوجد لدينا استعداداً مسبقاً لهذا الهوى أو ذاك ؛ والاهواء لا تُكافح أو يُخفف من غلوائها بالحجج العقلية ؛ فما من سبيل الى التأثير في ما هو غير عقلي إلا بوسائل غير عقلية ؛ ومن ذلك مثلاً أن بعض الايقاعات الموسيقية تفرِّج عن الغضب أو عن الشهوة .

لقد كان هدف بوزيدونيوس ، فيما يلوح ، ان يبحث في كل مكان عن الروابط الدينامية بين الاشياء . قال : « على الجغرافي الجيد أن يرى الى الاشياء الارضية في علاقتها بالاشياء السماوية » . وعلى اساس هذا المبدأ بحث عن العلل على غرار ارسطو بدون ان يلقي بالاً لسر الاشياء المزعوم . وقد حاول ، بالاجمال ، أن يستخلص من موقع المناطق المتعين بالفلكيات الرياضية الشروط المناخية وتأثيرها في الجسم الحي ؛ وعلى هذا النحو قبل برواية فيثياس المارسيلياني[٢٧] الذي

(٢٧) فيثياس : ملاح مارسيلياني من القرن الرابع ق.م ، حدد خط عرض مارسيليا وراد بحار الشمال الاوروبي . « م » .

رصد بلداً يدوم فيه اقصر يوم من ايام الشتاء اربع ساعات واطول يوم من ايام الصيف ثماني عشرة ساعة ، رغم انف الجغرافية الطبيعية الخالصة التي ردت الواقعة وأنكرتها باعتبارها قصة من اختلاق الخيال . هذه الروح ، التجريبية والرياضية ، نلتقيها عينها في نظريته في المد والجزر ؛ فقد رصد التبدلات اليومية والشهرية والسنوية ، وعزاها ، كما سبقه الى ذلك رصّاد آخرون ، الى تأثير القمر ، مقروناً بتأثير الشمس .

ان ميل بوزيدونيوس هذا الى العلوم قد انعكس بطبيعة الحال على الفنون والصنائع التي هي للحضارة بمثابة اللحمة والسدى ، فعدها ثمرة الحكمة الأسمى والارفع للبشرية . سأله سنيكا[٢٨] في معرض انتقاده افكاره بصدد هذا الموضوع : « كيف للمرء ان يعجب في آن واحد بديوجينس وديدالوس[٢٩] ؟ » . هذا السؤال يدل الى أي حد كان مستوى فلسفة بوزيدونيوس ، التي ابتغت ان تشمل بنظرة واحدة الانسان والطبيعة معاً ، في جميع تظاهراتهما الاشد تعقيداً ، فوق مستوى نزعة الكلبيين الرقيقة الحال الى الزهد . وقد تتبع بوزيدونيوس دور الحكمة عبر تاريخ البشرية برمته ؛ فمع تصرم العصر الذهبي ، الذي كان فيه الحكماء ملوكاً ، لم يجدوا امامهم مناصاً من أن يتحولوا الى مشترعين ويستنوا قوانين بغية الوقوف في وجه المد المتعاظم لرذائل البشر ؛ ثم ابتكروا الفنون والصنائع التي تيسر أمر الحياة اليومية ، ومنها فن البناء ؛ واكتشفوا المعادن ، واستعمالاتها ، والفنون الزراعية ، وطاحون الحنطة؛ واخترع أناخارسيس دولاب الفاخوري ،

---

(٢٨) رسالة الى لوقيليوس ، ف ٩٠ .

(٢٩) ديدالوس : في الميتولوجيا الاغريقية معمار بنى متاهة كريت المشهورة التي حبس فيها المينوتور . وقد سجن فيها هو نفسه بأمر من الملك مينوس، لكنه فر منها بجناحين اصطنعهما لجسمه من الريش والشمع . « م » .

وديموقريطس آتون شواء الفخار . وقد ثار استنكار سنيكا للطابع المادي والعملي لهذه الحكمة . اما بالنسبة الى بوزيدونيوس فمن الواضح ان الاشياء كلها مترابطة لا تقبل انفصالاً، وان العقل الانساني ملزم بأن يكون احترافياً ونظرياً بدرجة متعادلة . وتلك الاكتشافات الكبرى تمت أصلاً عن طريق محاكاة الطبيعة : فنار الغابة هي أول من صهر المعادن ؛ وأضراس الانسان هي التي بدأت بطحن حب الحنطة ؛ ليس اذن بين الفن والطبيعة ذلك التعارض الذي يحلو لبعضهم التوقف عنده .

يطبق بوزيدونيوس الفكرة نفسها على تاريخ الحضارة ؛ ففي تكملته لتاريخ بوليبيوس ، في اثنين وخمسين سفراً تؤرخ للاحداث التي وقعت بين ١٤٥ و ٨٦ ، ثمَّن الحضارة الرومانية بوصفها استمراراً للحضارتين السابقتين ، اليونانية والاترورية ؛ لكنه الاستمرار الذي آل بهما الى الاكتمال والكمال .

ينمّ التاريخ والجغرافية ، الاخلاق والطبيعيات ، في نظر بوزيدونيوس ، عن تواصل دينامي واحد ، ولا موضوع للفلسفة سوى الاهتداء إليه في كل مكان وزمان .

(٣)
ابيقوريو القرن الاول

ساهمت الابيقورية هي الاخرى في هذا البعث الفلسفي غب الفتح الروماني ؛ فأبولودورس الذي قضى في سنة ٨١ ، وفيدروس الذي استمع اليه شيشرون في اثينا سنة ٧٩ ، وزينون الصيدوني الذي كان شيخاً طاعناً في السن في سنة ٧٦ ، وفيلودامس الغداري ، صديق

شيشرون ، الذي كشفت حفريات هرقولانوم[٣٠] عن عدة تآليف له ، واخيراً لوقراسيوس (٩٣ ـ ٥١) : هذه الاسماء وغيرها تشير الى المكانة المرموقة التي تبوأتها الابيقورية في العالم الروماني .

كان على الابيقوريين أن يدفعوا عن أنفسهم هجمات المدارس الاخرى . ويطلعنا فيلودامس في مصنفه **في العلامات** على مناقشة دارت بين الرواقي دونيسوس والابيقوريين زينون وبروميوس وديمتريوس اللاقوني . ومعروف لدينا كيف استخدم ابيقور العلامات وسيلة للانتقال من الظاهرات الى تلك الماهيات اللامنظورة التي هي الخلاء والذرات ؛ فالحركة مثلاً هي علامة الخلاء . وقد اعترض دونيسوس بأنه لا يجوز الانتقال من ظاهرات عارضة الى وقائع من طبيعة اخرى ، خالدة وثابتة ، نظير الخلاء والذرات ؛ أو اذا استندنا الى المشابهة مع ما نلحظه ونرصده (عندما نستنتج مثلاً ثبات الانواع من ثبات الذرات) كان علينا إذا أن نحدّ المشابهة بالحالات المطابقة ، وعندئذ تكون عقيمة ، وإما ان نشير الى درجة التشابه ، وعندئذ تكون اعتباطية . ورد زينون ، مدافعاً عن الاستقراء الابيقوري ، « الانتقال من الشبيه الى الشبيه » ؛ ومبدأه ان اللامنظور ADELON ليس بكذلك بالنسبة إلينا إلا بحكم صغر حجمه ؛ لكن شروط الوجود في الصورة المصغرة هي هي التي نعاينها في الصورة المكبرة ؛ فإذا رصدنا مثلاً في جميع الحركات التي نعاينها صفة مشتركة ، وهي امتناع حدوثها إلا بزوال العقبات ، كنا في حل من الاستنتاج بأن ذلك هو ايضاً حال الحركات الخفية . ولا يثير بروميوس صعوبة في الإقرار بوجوب جمع وقائع عديدة ، وعلى الاخص الوقائع المتشابهة التي تكون

---

(٣٠) من مدن ايطاليا القديمة ، طمرها بركان الفيزوف سنة ٧٩م . اكتشف موقعها سنة ١٧٠٩ ، ولم تبدأ التنقيبات فيه علمياً إلا سنة ١٩٢٧ . « م » .

في الوقت نفسه مختلفة فتفسح في المجال امام الكشف عن الظرف الذي يـواكبها بـلا مفارقـة ؛ ويضيف ديمتريـوس القول إنــه لا يجوز الاستنتاج إلا من حالات وأمثلة جرى التحقق منها من جوانبها كافة بحيث لا تدع للحكم المناقض بصيصاً من الاحتمال .

هذه المناقشة الغنية بالفائدة ، التي لم نتوقف إلا عند نقطتين اساسيتين منها ، تفترض نوعاً من الثقة في طبيعة ثابتة لا تتحول ترتكز اليها الاستنتاجات الاستقرائية ؛ فالأبيقوري يقر بمفاهيم ساكنة ، بـ «صفات مشتركة ثابتـة»،ويقول أيضـاً:«هذا الشيء هـو المفهوم الخاص لهذا الشيء الآخر؛كما عندما نقول ان الجسم، بما هو كذلك ، له كتلة ومقاومة ، وان الانسان ، بما هو كذلك ، حيوان عاقل »(٣١) .

هذا المزيج من العقلانية والتجريبية نلحظه في رد ديمتريوس اللاقوني على الشكاك الذين زعموا انهم مثبتون استحالة البرهان لأن البرهان بحاجة دوماً هو نفسه للبرهان عليه . « نقيم برهاناً خاصاً مقنعاً ، وعلى سبيل المثال البرهان على وجود الذرات والخلاء ، ونثبت أنه محقَّق ؛ وعندئذ يكون لنا فيه الدليل على البرهان الجنسي ؛ ذلك انه حيثما كان لدينا نوع الجنس ، وجدنا الجنس الذي هو نوعه »(٣٢) . وهذه السمة هي عينها التي تخلع دوماً على موقف الابيقوريين العقلي طابعاً مستلطفاً مستحباً ، أعني بها نفورهم من اللفظية والجدل وجرأتهم على الخوض في لب الموضوع .

يعطي كتاب فيلودامس في **الخطابة** الجواب الابيقوري عن السؤال الذي كانت تلهج به الالسن عصرئذ : هل الخطابة فن ؟ وكان

---

(٣١) انظر على الأخص في طبعة توبنر لكتاب PERI SEMEÍON (في **العلامات**) ، الاعمدة ٢٠ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٤ .
(٣٢) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٧ ، ف ٣٤٨ .

المقصود من ذلك بوجه الخصوص معرفة ما اذا كان التعليم الذي تعطيه مدارس السفسطائيين يمكن استخدامه عملياً أمام مجالس الشعب والمحاكم . وكان ابيقور سبق له القول ان « الفتيان الذين اغراهم ضجيج المراحل المتعادلة ، المتقابلة ، والمتشابهة في سقوطها ، يدفعون أجراً للسفسطائيين ، لكنهم سرعان ما سيدركون أنهم بددوا مالهم هباء » . الخطابة اذن فن ، لكنه فن لا نفع فيه لرجل السياسة . لكن حول هذه النقطة كانت تدور مناقشات في داخل المدرسة ، وقد أنحى فيلودامس بصارم اللائمة على الابيقوريَيْن الرودسيين اللذين زعما أنهما واجدان لدى أبيقور البرهان على ان الخطابة ليست فناً .

يتسم مصنف فيلودامس **في الموسيقى** ، الذي يناقش فيه آراء الرواقي ديوجينس البابلي ، بأهمية كبرى أيضاً . ويتبدى الرواقي في هذا المصنف في صورة المحافظ المتشدد ، فيحتج في بيان فضل الموسيقى بصلتها الوثيقة بالحضارة اليونانية التقليدية وبالتقوى وبعبادة الآلهة ، وبالكيفية التي تسكِّن بها الاهواء والانفعالات وتوحِّد بين البشر . وبالمقابل يتبدى الابيقوري عقلانياً صادقاً ، مفكراً حراً يأبى الصدوع بأمر العادات والاعراف ، فيماري مثلاً في ان يكون الغناء يضيف شيئاً الى رصانة الافكار في القصيدة .

اما مصنفه المقتضب **في الغضب** ـ وفيه يأخذ عن كريزيبوس وصفه لهذا الانفعال ـ فيميز الغضب الباطل من الغضب الطبيعي ، أي السخط او الاستنكار الذي لا يبرأ من الشعور به سوى الخبثاء وحدهم والذي هو محتوم حتى لدى الحكيم[٣٣] .

لقد رأينا من قبل كم تجشم فيلودامس من عناء للذود عن استقامة المعتقد الابيقوري في مواجهة هراطقة المدرسة الذين أسماهم

---

(٣٣) طبعة ويلكه ، توبنر ، ١٩١٤ .

بالسفسطائيين ووضع ضدهم مؤلَّفاً خاصاً : وفي شذرة مقتضبة من هذا المؤلَّف ، نُشرت مؤخراً ، ينوه بالدواء الابيقوري الرباعي الشهير TETRAPHARMAKON ضد الشرور والادواء طراً : « الله لا يرهب ، والموت لا يخيف ، والخير سهل الاقتناء ، والخطر يسير تحمله » ، وهي واحدة من تلك الصيغ التي بث أبيقور في أفئدة مريديه حبها(٣٤) .

انه اخيراً العصر الذي شهد مولد مطولة لوقراسيوس البديعة في الطبيعة،وهي قصيدة تتغنى بالسكينة بفكر طمأنت الرؤية الابيقورية للوجود هواجسه . والمديح الذي تكيله القصيدة في مواضع عدة منها لأبيقور دليل لنا على الاستقبال الحماسي الذي لاقته افكاره لدى خيرة مفكري روما . ونبرة الجد والرصانة التي تتشح بها القصيدة تشذ عن الرشاقة والخفة والبراعة الجدلية للمدارس اليونانية الاخرى ، وهي صفات ما كانت لتحظى بعالي التقدير في روما . أكل شيء في هذه القصيدة الرحبة الآفاق مأخوذ عن أبيقور ؟ كلا بالتأكيد : فالكثير من التفاصيل الفنية التي تتصل بتفسير الآثار العلوية في الباب الرابع من القصيدة مأخوذ بالاحرى عن بوزيدونيوس أو ثيوفراسطس ؛ ويقتبس لوقراسيو س ايضاً بصورة مباشرة أحياناً عن انبادوقليس ؛ كما نلفى لديه تأويلات رمزية لم نألف نظيرها لدى الابيقوريين . فضلاً عن ذلك فإن العاطفة بالذات ليست عاطفة ابيقورية خالصة ؛ فطمأنينة لوقراسيوس وصفوه يخالطهما قدر من التشاؤم ؛ ومن المحقق ان تاريخ البشرية كما ترسمه نهاية الباب الخامس ، وهو تاريخ ينم عن ميل في الحضارة الى الأفول لا الى التقدم ، غير مقتبس عن أبيقور ؛ فلسنا نجد لدى المعلم نموذجاً لهذا الشعور الطاغي ، المفصح عنه مراراً وتكراراً ،

---

(٣٤) فوليانو : مجلة الفيلولوجيا RIVISTA Dİ FILOLOGIA ، ١٩٢٦ .

بانحطاط عضال لا برء منه . ولنأخذ ايضاً فكرة خلود النفس : ففي الباب الثالث يحشد لوقراسيوس طائفة كبيرة من الحجج ليثبت ان النفس فانية ؛ وهذا يمكن أن يكون للابيقوري كافياً ؛ غير أن خاتمة الباب بتمامها تتوجه الى اولئك الذين تظل تساورهم هواجس حتى بعد تسليمهم بصحة تلك الدعوى ؛ فلوقراسيوس يريد ايضاً أن يدفع عنا خوف العدم عن طريق التأمل في « الموت الخالد » . والمقطع الشهير الذي تنطق فيه جمادات الطبيعة لا يعتمد على حجج ابيقورية ، بل يلح على الرتابة الازلية للاشياء ، موحياً من ثم بالقرف من الحياة اكثر منه برباطة الجأش أمام الموت . ومعوَّل لوقراسيوس هنا ليس على ابيقور ، وانما على الافكار التشاؤمية التي تحفل بها كما رأينا الخطب الدياتريبية .

(٤)
نهاية الاكاديمية الجديدة

الازمة التي عانت منها جميع المدارس في النصف الاول من القرن الاول طالت ايضاً الاكاديمية ؛ فزعيما المدرسة اللذان خلفا اقليتوماخوس ، فيلون اللاريسي (١١٠ ـ ٨٥) وانطيوخوس العسقلاني (٨٥ ـ ٦٩) ، لم يتفاهما لا مع المتقدمين عليهما ولا فيما بينهما بصدد مدلول المذهب الاكاديمي ومعناه . وتعطينا **الاكاديميات** لشيشرون فكرة عن هذه المساجلة . فشيشرون ، الذي عرف فيلون في روما بين ٨٨ و ٨٥ وتتلمذ على انطيوخوس في اثينا سنة ٧٩ ، كتب في عام ٤٦ مصنفاً أول بعنوان **الاكاديميات الاولى** ، تضمن الكتاب الاول منه وعنوانه **قاطولوس** ـ وقد ضاع ـ عرضاً لنظرية قرنيادس ، بينما تضمن الثاني وعنوانه **لوقولوس** ـ وقد حُفظ ـ عرضاً لمذهب

انطيوخوس على لسان لوقولوس ، متبوعاً بتنفيد له بقلم شيشرون استناداً الى فيلون اللاريسي . وفي العام التالي وضع صيغة ثانية للمصنف نفسه في اربعة كتب بعنوان **الاكاديميات الثانية** ؛ ولم يصلنا منها سوى الكتاب الاول ، وقد تضمن عرضاً لمذهب انطيوخوس ، موضوعاً على لسان فارون .

وحرصاً على حسن استيعاب موضوع المساجلة ، سنسبِّق الزمن وسنعرض أولاً محتوى هذا الكتاب الاول من **الاكاديميات الثانية** . ففارون - انطيوخوس يعرض فيه اطروحة تاريخية هي من أغرب نظيراتها اطلاقاً ؛ فالمتابعون الحقيقيون لافلاطون والاكاديميين ليسوا ارقاسيلاس وقرنيادس ، وانما الرواقيون ؛ وتجديد الصلة بالمأثور الاكاديمي سبيله العودة الى الرواقية وحسن استيعابها بعد تطهيرها من شوائبها ومن جوانبها المتهافتة . وزينون الكتيومي ، الذي انتقل اليه المأثور الاكاديمي عن طريق بوليمونس ، لم يفعل اكثر من أنه بدل بعض الاسماء ؛ وبإطلاقه اسم **المفضولات** على الثروة والصحة اللتين كان أفلاطون أسماهما خيوراً ، لم يبدل شيئاً في قواعد السلوك ؛ ولئن انكر تجسد النفس ، فقد احتفظ بجوهر الطبيعيات الافلاطونية التي تقوم على ثنائية العامل والجامد ؛ وأخيراً سلَّم نظير افلاطون باليقين ، وان جعل موضعه في الحواس . ويظهر انطيوخوس هنا بمظهر المؤسس لوثوقية تلفيقية تحذف التلاوين والفروق الدقيقة كلها ؛ وبذلك يكون قد أسهم بقسطه ، وعلى طريقته ، في تحقيق ذلك التقارب الذي نعاينه لدى باناتيوس وبوزيدونيوس بين الافلاطونية والرواقية .

والحال ان لوقولوس كان في عام ٨٧ ق . م ، كما يروي شيشرون ، قاضي تحقيق في الاسكندرية ، وكان في عداد خلصائه والمقربين اليه انطيوخوس وصديقه هرقليطس الصوري ؛ وقد جيء الى الاسكندرية بكتابين لفيلون ؛ فلما قرأهما انطيوخوس غضب وسخط ،

وسأل هرقليطس ان كان سمع قط فيلون أو واحداً من الاكاديميين ينطق بمثل ذلك الكلام ؛ وعلى الاثر عكف يكتب ضد معلمه كتاباً جعل عنوانه **صوزيوس** .

إن ما أثار حنق انطيوخوس لا يمكن ان يكون مرده ، فيما يظهر ، إلا الى طريقته الغريبة هو نفسه في كتابة التاريخ ؛ فشيشرون ، ممثل فيلون ، عارض لوقولوس وفارون في رده عليهما بحقيقة تاريخية اخرى ، تستند الى المأثور الشكي الذي يبدأ مع الطبيعيين انكساغوراس وانبادوقليس ، ويتواصل مع سقراط الذي يشاء انطيوخوس ان يفرق بينه وبين افلاطون ، ومع افلاطون نفسه والقورينائيين[٣٥] . اما فيلون فقد غيَّر رأيه على ما يروي الافلاطوني المحدث نومانيوس ؛ فبعد أن اعتنق معتقدات اقليتوماخوس وغالى فيها صار هو نفسه وثوقياً ، وكان انقلابه هذا بفعل « ما وجده من البداهة في الاحساسات السلبية وائتلافها فيما بينها »[٣٦] . أفكان فيلون يقف اذن على المنحدر الذي أفضى الى وثوقية انطيوخوس ؟ في العبارة نفسها يقول فيلون ، في رواية سكستوس[٣٧] ، إن الأشياء تُفهم ولا تُفهم ؛ ويصوره شيشرون في آن معاً يقوِّض التعريف الزينوني للتمثل المحيط ويأبى مع ذلك التسليم بأنه لا سبيل الى معرفة أي شيء[٣٨] . اخيراً ، نراه يسلِّم بأشياء بدهية PERSPICUA ينطبع أثرها في الذهن انطباعاً ، بدون ان يسلِّم في الوقت نفسه بأن هذه الاشياء تُدرك . فهل يجانب انطيوخوس الصواب ، وهو الذي يعرفه حق المعرفة لأنه تتلمذ عليه مدة أطول من أي شخص آخر ، إذ يرميه بالتناقض ؟ قد يكون التناقض

---

(٣٥) الاكاديميات الاولى ، ف ٧٢ ـ ٧٦ ؛ الاكاديميات الاخيرة ، ف ٤٣ ـ ٤٦ .
(٣٦) اوسابيوس : التحضير الانجيلي ، ك ١٤ ، ف ٧١٢ .
(٣٧) الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٣٥ .
(٣٨) الاكاديميات الاولى ، ك ٢ ، فقرة ٣٤ .

ظاهرياً ليس إلا ؛ فقد امكن لفيلون أن يسلم ببداهات لا تقاوم ، بدون ان يسلم بالمعيار الرواقي ؛ ونص سكستوس لا يقصد أن يقول شيئاً آخر : فمن شاء ان يستخدم المعيار الرواقي (أي ليس تمثلاً مناظراً للموضوع فحسب ، بل قابلاً ايضاً للتمييز عن اي تمثل آخر غير مناظر للموضوع) ، فلن يجد شيئاً مفهوماً ؛ اما اذا أسلس قياده لعفوية الطبيعة ، فأشياء كثيرة تغدو مفهومة ؛ وتلك هي البدهيات PERSPICUA التي يتكلم عليها شيشرون . فيلون هو اذن من اولئك الفلاسفة الذين قال عنهم الشكي اناسيدامس إنهم يقطعون بجازم الآراء بصدد أشياء كثيرة ، لكنهم لا يشاؤون أن يبنوا أحكامهم على التمثل المحيط . وفي الواقع حفظ لنا ستوبيوس(٣٩) باسمه خطة لتعليم خلقي حقيقي ، لا تختلف صورته اختلافاً بيِّناً عن صورة التعليم الرواقي .

ذلكم هو مآل الفكر الاكاديمي الذي جنح في خاتمة المطاف الى التصلب والتحجر في صورة عقائد .

---

(٣٩) المنتقيات ، ك ٢ ، ف ٤٠ .

ثبت المراجع

I. — A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange,* Berlin, 1892.

A. BESANÇON, *Les adversaires de l'Hellénisme à Rome,* Paris, 1910, chap. V.

PANAETII et HECATONIS *Fragmenta, éd. FOWLER, dissert., Bonn, 1885.*

B. N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes.* Paris, 1931.

M. POHLENZ, *Antikes Führertum, Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios,* Leipzig, 1934.

M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine,* Amsterdam, 1946; *Panaetii Rhodii fragmenta,* Leyde, 1952.

E. BRÉHIER, Sur une des origines de l'humanisme moderne, *Etudes de philosophie antique,* Paris, 1955, p. 131.

A. GRILLI, Studi paneziani (*Studi italiani di Filologia classica,* XXIX, I, 1957; cf. *Revue philosophique,* 1960, p. 233).

P.-M. SCHUHL, Panaitios et la philosophie active, *Revue philosophique,* 1960, p. 233 sq.

II. — J. BAKE, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae,* Leyde, 1810.

K. REINHARDT, *Poseidonios,* Munich, 1921. — *Kosmos und Sympathie,* Munich, 1926. — *Poseidonios über Ursprung und Entartung.* —Art. Poseidonios, *Realenzyklopaedie* PAULY-WISSOWA.

J. HEINEMANN, *Poseidonios Metaphysische Schriften,* I, Breslau, 1921, II, 1928.

W. JAEGER, Nemesios von Emesa *(Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914).
M. Pohlenz, De Posidonii περι παθων (Fleckeisens Jahrbücher für class, Philologie. Supplementband XXIV, 1898).
W. CAPELLE, Die Schrift von der Welt, *Neue Jahrbücher f. d. kl. A.*, XV, 1905, p. 55.
W. CAPELLE, Die griechische Erdkunde und Poseidonios, *ibid.*, XXXIII, 1920, p. 305.
E. BRÉHIER, Poseidonios d'Apamée théoricien de la géométrie, *Rev. Et. gr.*, 1914; *Etudes de philosophie antique*, 1955, p. 117-130.
J. F. DOBSON, *The Poseidonios myth*, 1918.
M. LAFFRANQUE, Poseidonios d'Apamée et les mines d'Ibérie, *Pallas*, V, Toulouse, 1957; cf. *Rev. philos.*, 1958, p. 377 – *Poseidonios d'Apamée*, Paris, 1965.
III. – Editions des fragments de *Philodème* dans la bibliothèque Teubner; en outre le PERI THEON AGOGES est édité par DIELS, *Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1916, nos 4 et 6. (Cf. PHILIPPSON, *Hermes*, LIII, p. 358, et LIV, p. 216.)
V. DE FALCO, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Naples, 1923.
C. GIUSSANI, *Studi lucreziani*, Turin, 1906.
LUCRÈCE, *De la Nature*, édition et traduction ERNOUT, coll. Guillaume Budé, 2 vol., 1920; *Commentaire* de L. ROBIN, *ibid.*, 3 vol., 1925, 1926 et 1928.
MARTHA, *Le Poeme de Lucrèce.*
G. DELLA VALLE, Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano, *Atti dell' Accademia pontaniana*, vol. XLII, Naples, 1933.
Epicurea in memoriam E. BIGNONE, Gênes, 1959.
P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.

الفصل السادس

التيارات الفكرية في القرنين الاول والثاني

(١)
السمات العامة للمرحلة

يحيط اعظم اللّبس بتاريخ الفكر العقلي في القرنين الاول والثاني للميلاد ؛ فمع سنيكا وابقتاتوس ومرقوس ـ اوراليوس سطعت في سماء هذين القرنين ثم أفلت شمس المذاهب الوثوقية الكبرى اللاحقة على ارسطو . وبالمقابل بُعثت من جديد المثالية الأثينية التي كانت رأت النور في القرنين الخامس والرابـع ، وبعثت معها المـذاهب الافلاطـونية والارسطوطاليسيـة . والشاهـد على هـذا الانبعاث كتـابات فيلـون الاسكندري في مفتتح التاريخ الميـلادي ، وبلوتـارخوس الخيـروني (٤٩ ـ ١٢٠) ، ثم شراح افلاطون ، وبخاصة منهم ألبينوس في اواسط القرن الثاني ، واخيراً شراح أرسطو ؛ وفي الوقت نفسه ظهر الى حيز الوجود أدب فيثاغوري مشرب بالافلاطونية . لكن كم من تيار فكري جديد ، الى جانب المدارس الفلسفية الكبرى ، حاول ان يشق طريقه الى النور وأن يصب في المجرى العريض للحضارة ! إنه عصر التداخل والتنافذ بين حضارة الاغريق وحضارة الشرق ؛ وقد احتل فيه

يهود الاسكندرية ، وعلى رأسهم فيلون ، مكاناً مرموقاً في بادىء الأمر : ثم كان دور المسيحية ؛ وفي القرن الثاني ازدهر أدب المنافحين عن العقيدة النصرانية ، من أمثال يوستينوس وتاسيانوس وإرانايوس ، وظهرت الى حيز الوجود في الوقت نفسه المذاهب الغنوصية الكبرى ؛ ولئن لم تبرز الديانات الشرقية هذا البروز الباهر ، فهذا لا يعني انها كانت أقل فعالية ، وعلى الاخص ديانة ميترا[1] ؛ وكان لهذه الديانات ، علاوة على عباداتها وأسرارها ، تصورات شاملة للكون وللمصير الانساني .

لا يسعنا إلا في التجريد ان ندرس هذه الحركات الفكرية بمعزل عن بعضها بعضاً ؛ فهي تنتمي جميعها الى حضارة عقلية واحدة يحسن بنا ان نتوقف عند سماتها العامة : فبادىء ذي بدء انتهت مرحلة الخلق والإبداع ، فأمست مؤلفات افلاطون وارسطو وكريزيبوس تحظى بمن يشرحها ، لا بمن يتابعها ، وتمخضت المواظبة على قراءتها عن تمارين تُجدد بلا انقطاع . ولم تساور أحداً فيما يبدو الحاجة الى إعادة النظر في تصوراتهم للعالم والكون ؛ فهذا التصور الذي كان لديهم ثمرة التجربة والاستدلال العقلي ، بات الآن صورة ثابتة منها يكون المنطلق ؛ فتناهي العالم ووحدانيته ، ومركزية الارض ، والمقابلة بين الارض ، محل التغير والفساد ، وبين السماء غير القابلة للفساد ، مع مناطق الهواء التي تتوسطهما ، وتأثير الكواكب الذي لا يمارى فيه في المصائر الانسانية : كل هذه كانت عقائد مشتركة بين الجميع ولن توضع موضع مراجعة وإعادة نظر إلا بعد تصرم قرون مديدة . ولم يكن ثمة وجود لفضول فلسفي عميق ؛ ومن ثم ، وباستثناء الفنون

---

(١) ميترا : من اكبر آلهة الفرس ، رب العناصر وقاضي الموتى ، قامت حوله عبادة ذات أسرار انتشرت في اليونان الهلنستية والامبراطورية الرومانية . « م » .

العملية كالطب (جالينوس) والحيليات (هيرون الاسكندري) وحتى الخيمياء ، لم يكن ثمة وجود لأي فضول علمي ؛ وبالفعل ، غالباً ما تتباهى هذه الفنون بأنها محض ممارسات ، ثمرة التجربة ، مستقلة اتم الاستقلال عن العلوم النظرية ؛ ولئن شاء جالينوس في ارجح الظن أن يكون الطبيب فيلسوفاً ، فقد قصد بذلك لا أنه يتعين عليه أن تكون له نظرياته الشخصية بل أنه يتوجب عليه أن يستخدم في علم وظائف الاعضاء الطبيعيات الارسطوطاليسية أو الرواقية ؛ وبالمقابل حرص سكستوس امبيريقوس ومدرسة الاطباء الذين يقال لهم التجريبيين أشد الحرص على حدّ طريقة الطبيب بالملاحظة الخالصة . وما عادت العلوم النظرية ، من رياضيات وموسيقى وفلك ، تضطلع بدور لا في العلوم العملية ولا في التأمل في الكون ؛ وكثيراً ما تساءل المتسائلون عما ينبغي ان يكون دورها في التربية ؛ وكان هناك شبه خوف من أن تتطور لذاتها ، فما اختصت إجمالاً إلا بمكانة ثانوية ؛ فلا بد من دراسة كل ما هو لازم لفهم نظام الكون ولتصوره ، ولكن لا اكثر ؛ ودورة التربية المتسامحة هذه تابعة في أحسن الاحوال للفلسفة أو ممهدة لها ؛ وقد وضع ثيون الازميري في حوالي العام ١٢٥ مؤلفاً في المعارف الرياضية اللازمة لقراءة افلاطون ؛ ولا يفيد علم الحساب لدى فيلون الاسكندري إلا في التمهيد لرمزية الاعداد .

السمة العامة لتلك الحقبة هي إذن تثبيت العقل في صور آسرة واعتقال النهوض الفكري بأسره . وقد ترتب على ذلك ، من بعض المناحي ، ان الفلسفة ما عادت تعطي سوى موضوعات رئيسة قد تبلى من فرط الاستعمال والتكرار ، فلا يعود من سبيل الى تجديدها إلا بالتحذلق على صعيد الشكل . هل يعني ذلك ان الفلسفة ستسقط لا محالة في وهدة الخطابة الخالصة؟هذا على كل حال خطر دائم

يواجهها ؛ وكم من مرة هجس ابقتاتوس بهذا الخطر ، فأنحى باللائحة على تلاميذه لفراغ نفوسهم من العواطف العميقة ولنزوعهم الى البراعة الخطابية الخالصة ! وكم من مرة ضحى سنيكا بالفكرة على مذبح تناغم العبارة والفوز بالصيغ الاريبة ! أوَلم يعرض مكسيموس الصوري في أسلوب موفق القضية وعكسها في أخطر الموضوعات الفلسفية ، ومسائل الحياة العملية والفعلية ، ودور العلوم في الفلسفة ؟[٢] على هذا عُقِد إزار النصر أو كاد للسفسطائيين في المعركة الدائمة بين الفلاسفة وبين مدرسي البيان والخطابة من الخطباء أو السفسطائيين ؛ ولم يتردد كاتب مثل آيليوس ارستيدس (١١٧ ـ ١٧٧) ، انتقد بحمية واندفاع إدانة افلاطون للخطابة في محاورة **غورغياس** ، في ان يضع تربية الخطيب الشكلية عالياً جداً في المنزلة فوق تربية الفيلسوف[٣] .

هذا الانعطاف للعقل نحو الخفة ، الذي لم يصطدم بما يعيقه في نشاط منهجي للفكر ، وازنه بالمقابل تعاظم الاهتمام بالمسائل الاخلاقية والدينية على نسق واحد في المدارس جميعها . فقد ناب الفيلسوف في تلك الحقبة مناب المرشد والمعزي وموجه الضمائر . وآلت الفلسفة الى مدرسة للسلام والصفو والطمأنينة . ولئن زعمت أنها باقية على ما كانت عليه : بحثاً عن الحقيقة ومعرفة بها ، فذلك لما لهذه المعرفة من قيمة وأهمية في طمأنينة النفس وسعادتها . يقول ألبينوس في مصنفه **الوجيز في الفلسفة الافلاطونية** : « ان الفلسفة ، ومعها في الوقت نفسه شهوة الحكمة ، خلاص للنفس وهدي لها خارج نطاق الجسم نحو المعقولات والموجودات الحقيقية » . والمهم في معرفة الحقيقة

---

(٢) المباحث ، ك ٥ و ٦ ، ٢٠ و ٢١ .

(٣) ا. بولانجه : آيليوس ارستيدس ، ١٩٢٣ .

الوصول الى موضوع الحقيقة ، الذي لا شيء سواه يجلب السعادة ، وليس المنهج الذي يتم به البحث عنه . وكما كنا رأينا في معرض الكلام عن الرواقية ، ليس بيت القصيد كشف حقيقة جديدة بقدر ما كان المطلوب تحويل العقل ورؤيته للاشياء والاحكام التي يصدرها عليها ؛ ويكون الوصول الى هذه النتيجة عن طريق بهر العقل اكثر مما عن طريق تثقيفه وتنويره .

(٢)
الرواقية في العهد الامبراطوري

على هذا ، ما الاشكال الادبية التي تلبستها الفلسفة الرواقية ؟ انواع من التعليم الخلقي مثل خطب موزونيوس ، ومواعظ ذات موضوع فلسفي مثل مواعظ ديون فم الذهب ، ورسائل أو تآليف في الإرشاد الروحي كما لدى سنيكا ، واحاديث ترمي الى رياضة النفس كما لدى ابقتاتوس ، وفحص الضمير كما لدى مرقوس ـ اوراليوس . لكن لا بد أن نشير ، فيما دون هذه الاعمال الادبية ، الى تلك الجمهرة الغفيرة من المؤلفين المجهولين والمغمورين الذين أخذوا على عاتقهم ، وسط تعاظم مد الرذائل في المجتمع الروماني ، حيث كان غير المالكين لا يحلمون إلا بأن يعيشوا عيشة الطفيليين على حساب الموسرين وبيت المال ، أن يأخذوا بناصر الأخلاق ويقيلوها من عثرتها . وقد نشهد احياناً مولد هذه الدعوات الربانية : فالتاجر داماسيبوس ، مثلاً ، اعتنق الرواقية بعد إفلاسه ، وقد وضع هوراسيوس(٤) على لسانه هذا القول : « أما وقد بتُّ بلا عمل فسأهتم بعمل الغير » : وديون فم

---

(٤) الهجائيات ، ك ٢ ، ف ٣ ، ١٨ .

الذهب ، المتكلم المفوه الذي كان لامع النجم في المجتمع ، عضه الفقر بنابه على اثر نفيه في عهد دوميسيانوس[٥] ، فانتضى عصا الكلبيين وراح يتنقل من مدينة الى مدينة يعظ الناس بالحكمة . وتحلقت حول المشاهير منهم جماعات من الفتيان تحولت الى بؤرة حقيقية للدعاية ؛ فديون كان يدعوهم الى الاقتداء بمثال فافورينوس الآرلسي الذي تم العثور مؤخراً في بردية على خطاب له **حول المنفى**[٦] ؛ ويحدثنا الهجّاء برسيوس[٧] عن الحماسة التي كان يبتعثها في الشباب الرواقي قورنوطوس ، مؤلف مبحث رواقي رمزي مقتضب في الالهيات حفظه لنا الزمن[٨] . ويحكي لوقيانوس عن المكانة الرفيعة التي كان يتبوأها في مدينته ديموناكس ، الرواقي الذي كان كلامه المهدىء يخمد نار المشاحنات في الاندية الخاصة والساحات العامة على حد سواء . ونعلم كم كان كبيراً عدد الفتية الرومان الذين قصدوا ابقتاتوس على شواطىء نيقوبوليس النائية ، وكم بذل من جهد وتحمل من عناء لإقناعهم بترك أفياء المدرسة للخروج الى الحياة العامة . وينبغي أن نقرأ **محاورة الموتى** للوقيانوس[٩] حتى نتبين الى اي حد يمكن ان يصل افتتان المريدين بالفلاسفة الموجهين للضمائر ، إذ كانت تشيب شعورهم بدون ان ينقطعوا عن الدرس والتعليم .

لا غرو ، ما دامت التشعبات كثيرة الى هذا الحد ، أن تلامس

---

(٥) دوميسيانوس : امبراطور روماني (٥١ ـ ٩٦) ، أصلح الادارة الرومانية ، ورمم روما بعد حريقي ٦٤ و ٨٠ ، اتهم بتحكيم الارهاب فاغتيل بالتواطؤ مع زوجته .« م » .

(٦) انظر كومون : **مجلة العلماء** JOURNAL DES SAVANTS ، ١٩٣١ ، ص ٣٧٠ ، وكولار : **مجلة رابطة غليوم بوديه** ، ١٩٣٢ .

(٧) اولوس برسيوس فلاكوس : شاعر لاتيني هجاء (٣٤ ـ ٦٢) ، استوحى في ديوانه **الاهاجي** مذهب الرواقيين في الاخلاق . « م » .

(٨) **الاهاجي** ، الباب الخامس .

(٩) لوقيانوس الشميشاطي : كاتب يوناني من مواليد شميشاط في سورية (نحو ١٢٥ ـ ١٩٢) ، وكتابه **محاورة الاموات** يذكر برسالة الغفران للمعري . « م » .

الرواقية في بعض الاحايين سطح الحياة السياسية : والحق انها كانت موضع شبهة ، وعلى الاخص في نظر الفاسدين من الاباطرة ؛ فمن جملة الاتهامات التي كالها تيجلينوس ، رفيق نيرون المعتق ، لروبليوس بلاوطوس ، حفيد اوغوسطوس ، الذي اراد تصويره في صورة الطامع في عرش الامبراطورية ، رميه بالرواقية ؛ يقول متهمه : « إنه ينتمي الى نحلة الرواقيين المتصلفين ، مثيري الشغب وطالبي الفوضى » . وكان روبليوس المذكور موجوداً آنئذ في سورية (سنة ٦٢) ، وكان مستشاروه الاخلاقيون الفيلسوفين قويرانوس وموزونيوس ؛ فلما بعثوا إليه بعساكر لينفذوا فيه حكم الموت نصحاه ، خلافاً لرأي رفيق معتق أراده على المقاومة ، « بالاستعاضة عن حياة مقلقلة مريبة بثبات الموت المتأهب » . وفي وقت لاحق ، وبالتحديد في سنة ٦٥ ، كان نفي موزونيوس وقورنوطوس من جملة التدابير التي أمر بها نيرون على اثر مؤامرة بيزون[١٠] ؛ وقد اتهم موزونيوس بتعليم الشباب الفلسفة[١١] . هي كما نرى من هذه الامثلة معارضة صامتة ، لا مقاومة مكشوفة ؛ ولم تتحول الرواقية ، مثلما لم تكن قط ، الى حزب سياسي ؛ وثراسياس الشهير لم يكن رجل سياسة . وفي عهد فسباسيانوس كانت هجمة جديدة ؛ فهلفيديوس برسقوس ، صهر ثراسياس ، وكان قاضياً أول ، اتهم بالامتناع عن أداء فرائض الاحترام للامبراطور وبالقيام بالدعاية لصالح الديموقراطية ؛ وفي سنة ٧١ طرد الفلاسفة طراً من روما ، باستثناء موزونيوس الذي كان استدعي الى روما في عهد غلبا[١٢] فما

---

(١٠) قايوس قلبورنيوس بيزون : من اعيان الرومان ، حبك مؤامرة ضد نيرون ، وانتحر في سنة ٦٥ بفتح شريانيه بعد أن وضع وصية في تأييد نيرون . « م » .

(١١) بواسييه : **المعارضة في ظل القياصرة** L'OPPOSITION SOUS LES CÉSARS ، الفصل ٢ ؛ تاقيطس . **الحوليات** ، ك ١٤ ، ف ٥٧ و ٥٩ ؛ ك ١٥ ، ف ٧١ .

(١٢) سرفيوس سولبيقيوس غلبا : امبراطور روماني (نحو ٥ ق.م - ٦٩ ب.م) ، خلف نيرون ، ودام حكمه سبعة أشهر ، ولقي حتفه على ايدي حراسه . « م » .

تعرض للمضايقة . وفي تلك الفترة ايضاً ألقى ديون فم الذهب ، وكان ما يزال مدرساً لفن الخطابة لم تحل عليه النعمة الكلبية ، خطباً ضد الفلاسفة ، « وباء المدن وطاعون الحكومات » . وفي زمن لاحق أمر دوميسيانوس الظنون في سنة ٨٥ بقتل كل من السفسطائي ماترنوس لأنه ألقى خطاباً مدرسياً ضد الطغاة ، وروستيقوس آرولينوس « لأنه كان يتفلسف ويعدّ ثراسياس قديساً » ، وهرينيوس سينقيون لأنه وضع ترجمة حياة هلفيديوس برسقوس(١٣) .

هل تركت الرواقية ، التي عرفت مثل هذا الانتشار ، أثراً في القانون الروماني ؟ إن الطابع التاريخي للقانون الروماني يتمثل في أرجح الظن في استقلاله شبه التام عن الدين والاخلاق ، وكذلك في تصوره عن سيادة الدولة ، وهو ما لا نجد له مثيلاً لدى مفكري اليونان ؛ وعليه ، وعلى الرغم من ان بعض التآليف النظرية مثل القوانين لشيشرون استوحت المذهب الرواقي ، وعلى الرغم من اننا نستطيع ان نعثر لدى اولبيانوس(١٤) على تعريف رواقي للعدالة : « الرغبة الدائمة والثابتة في اعطاء كل ذي حق حقه » ، لم تلعب الرواقية هنا سوى دور ثانوي ؛ بل ان مؤرخي القانون لا يتفقون حتى على إرجاع فكرة القانون الطبيعي الى الرواقية ، وقد عزا اليه الكثيرون منهم أصلاً رومانياً خالصاً(١٥) .

---

(١٣) ديون قاسيوس : **التاريخ الروماني** ، ف ٦٦ ، ١٢ ـ ١٩ ؛ ف ٦٧ ، ١٣ .

(١٤) اولبيانوس : فقيه في القانون الروماني (١٧٠ ؟ ـ ٢٢٨) ، ولد في صور وعلّم في مدرسة بيروت . كان نافذ الكلمة لدى الرومان ، جمع الشرائع الامبراطورية ، فكانت أساساً لـ « ديجست » يوستنيانوس . « م » .

(١٥) هلدنبراند : **تاريخ ونظام القانون وفلسفة الدولة** GESCHICHTE UND SYS-TEM DER RECHTS UND STAATS PHILOSOPHIE ، م ١ ، ص ٦٠٠ وانظر بخلافه فويت : **تاريخ القانون الروماني** ـ ROMISCHE RECHTS GESCHICHTE ، م ١ ، ص ٢٢٧ .

يتلبس تعليم الرواقيين أشكالاً عدة على درجة لا بأس بها من التباين : فالتعليم الذي كان يعطى في المدرسة اولاً تعليم فني اختصاصي ذو روح مدرسية جافة ، أساسه القراءة المشروحة للمعلمين القدامى ، وبخاصة منهم كريزيبوس ، وهو التعليم الذي عرفه اولوس ـ جليوس لدى رواقيي اثينا في النصف الاول من القرن الثاني ؛ وقد شرح تقسيماته ، وعلى الاخص الجدل والاخلاق ، فكانت نسخة طبق الاصل عن التقسيمات القديمة . وكان التلاميذ يتعلمون في المقام الاول كيف يبنون الاقيسة المنطقية[١٦] . ونلفى لدى فيلون الاسكندري وابقتاتوس إشارات عدة الى دروس مدرسية من هذا القبيل ؛ وينحي ابقتاتوس باللائمة مراراً وتكراراً على معلمي الفلسفة لحصرهم تعليمهم بشرح كريزيبوس ولاكتفائهم بأن يكونوا مجرد دارسين للنصوص . ومما تجدر الإشارة اليه أن الرواقيين الوحيدين الذين كانت تُقرأ نصوصهم هم قدامى الرواقيين ؛ وأحدث من يستشهد بهم ابقتاتوس هم أرخدامس وانتباتر وأقرينيس ؛ وكان باناتيوس وبوزيدونيوس يُتجاهلان ، ويُتجاهل معهما الاتجاه الجديد ، الانساني والافلاطوني ، الذي مالت اليه المدرسة . وكان ابقتاتوس اقرب الى زينون منه الى باناتيوس[١٧] .

كان هناك ، الى جانب ذلك ، تعليم اكثر حيوية واكثر فاعلية . كان يتوسل بجميع الطرائق والاساليب ، بدءاً من الخطاب العام ، الموجه الى جميع الناس ، على غرار ذاك الذي يحذقه أهل الخطابة والبيان ، وانتهاء بالمشورة الشخصية التي تتكيف مع كل حالة خاصة . ويحدثنا بلوتارخوس عن دهشة الناس الذين اعتادوا على الاستماع الى

---

(١٦) اولوس ـ جليوس : **الليالي الاتيكية** ، ك ١ ، ف ٢ ؛ ك ٢ ، ف ٨ .

(١٧) فيلون . **في الزراعة** ، فقرة ١٣٩ ، طبعة كوهن ؛ ابقتاتوس : **المباحث** ، ك ١ ، ف ١٧ ، ١٣ ؛ ك ٣ ، ف ٢ ، ١٣ .

الفلاسفة في المدارس بالشعور نفسه الذي يستمعون به الى الممثلين فوق خشبة المسرح أو الى السفسطائيين من فوق منابرهم ، فلا ينشدون لديهم سوى البراعة والحذق في الكلام ، فإذا بهم يباغتون بهؤلاء الفلاسفة لا يتركون ، عند انتهاء الدرس ، أفكارهم مع دفاترهم ؛ ولشد ما كانوا يستغربون بوجه خاص أن يبادر « الفيلسوف الى الانفراد بهم على حدة لينبههم الى أخطائهم وليحذرهم منها بصريح العبارة ... فقد كانوا يجهلون أن الجد والهزل لدى الفلاسفة الصادقين ، وكذلك التبسم والتقطيب ، وعلى الاخص المحاكمات العقلية التي يديرونها مع كل واحد منهم على حدة ، لها أنفع الأثر وأجداه »[١٨] . وبين تلك المحاضرات الاخلاقية المفخمة التي تقدم خطب ديون فم الذهب نموذجاً باهراً عنها وبين هذه المشورات الشخصية، كتلك التي كتبها سنيكا برسم صديقه سيرانوس **حول طمأنينة النفس** ، كان ثمة جملة من الاساليب الوسيطة ، نخص بالذكر منها ، ضمن نطاق حرم المدرسة ، الخطبة الدياتريبية . فالمعلم (او التلميذ) يلقي درساً اختصاصياً ؛ فان انتهى من إلقائه أذِن لسامعيه أن يطرحوا عليه أسئلتهم ، وعمد من فوره الى ارتجال خطبة متطلقة من كل لغة متخصصة ، في أسلوب هو في الغالب مشرق ، كثير الصور والمجازات ، زاخر بالمُلَح والنوادر ، يتوسل بالتهكم أو بالسخط: ذلكم هو النهج الذي كان يسير عليه الفيلسوف تاوروس في أثينا على ما روى اولوس ـ جليوس (ك ١ ، ف ٢٦) ؛ وذلكم هو ايضاً أسلوب ابقتاتوس الذي دوَّن تلميذه أريانوس خطبه المرتجلة المشهورة . بل لا يخفى على النظر أن هذا التدوين يتضمن احياناً خلاصة الدرس أو الشرح الاختصاصي الذي ألقاه التلميذ ، نظراً الى اختلاف الأسلوب في مثل هذه المقاطع اختلافاً بيِّناً عن أسلوب المعلم بطلعاته وتخريجاته الفذة ؛ولهذه التضمينات ندين

---

(١٨) بلوتارخوس في حسن الاستماع ، الفصل الثاني عشر .

أصلاً بالمعطيات الاختصاصية النادرة والثمينة التي تتوافر لنا بصدد الرواقية القديمة(١٩) .

(٣)
موزونيوس روفوس

حفظ لنا ستوبيوس في **منتخباته** بعض المواعظ الخلقية التي ألقاها موزونيوس ودوّنها عنه أحد تلاميذه ؛ ومنها موعظة **حول الطعام**(ف ١٧ ،٤٣) ، جعل فيها من القطاعة عن المشرب والمأكل مبدأ العفة وأوصى ، على غرار الفيثاغوريين ، بالنباتية ؛ وفي موعظته **حول الملجأ** (ف١ ، ٦٤) دعا الى البساطة في الملبس وفي العمارة ؛ وفي رسالة له (ف ١٩ ، ١٦) كتب الى الفلاسفة يوصيهم بالامتناع عن الاشتكاء امام القاضي المختص من الشتائم التي قد توجه إليهم (ف ٥٦ ، ٢٠) والتي كانت بالفعل كثيرة ولا بد (حسب المرء ان يقرأ ابقتاتوس !) . اما اولئك الذين كانوا يعتقدون بأن دعوة الفيلسوف تتعارض والزواج ، فقد رد عليهم بتعداد لائحة طويلة بأسماء كبار الفلاسفة المتزوجين ، ومنهم فيثاغورس وسقراط وأقراطس ، وكال المديح للزواج : « تدمير الزواج تدمير للأسرة والمدينة ؛ بل تدمير للجنس البشري عن بكرة أبيه » (ف٦٧ ، ٢٠) ؛ ثم بيّن ما يترتب على الزواج من واجبات وفرائض ، وحذر من الغلمة والشبق . وفي موضع آخر (ف ٧٥ ، ١٥) يبدي عن اغتمام بالغ من تناقص عدد الاولاد في الأسر الرومانية ، « وهو أضر ما يمكن أن يقع

---

(١٩) مثلاً في الكتاب الثاني ، الفصل الاول ، حيث تلخص الفقرات من ١ الى ٧ درس اليوم ، أما الباقي فارتجال .

للمدينة » ، ويندد تنديداً قوياً بالعادة البشعة التي كانت لا تزال دارجة فيما يبدو : عرض الاطفال[٢٠] . وجواباً على شاب أراد أن يتفرغ للفلسفة رغماً عن معارضة والديه الجازمة ، وكان سأله ان لم يكن ثمة حالات يُسوَّغ فيها للابن أن يعصى أمر أبويه ، أوصى بوجوب إطاعة الوالدين اطاعة تامة ناجزة ، وأفهمه من جانب آخر ان والديه لا يستطيعان ولا حتى يريدان ان يمنعاه من التفلسف ، أي لا أن يطيل لحيته ويقصّر رداءه ، بل أن يكون عادلاً وذا عفة . ولا بد من التنويه أخيراً بتأمله عن المنفى الذي لا يحرمنا ، على ما يرى ، من أي خير حقيقي[٢١] .

النهج اذن بيّن : مقطوعات قصار ، واحدة الإلهام ، وانما بدون عدّة فنية وبدون تنهيج أو تقعيد ، وكل مقطوعة منها مستكفية بذاتها . وموزونيوس يضع ثقته كاملة في تربية كهذه ؛ فهي التي تخرّج الملوك الصالحين والمواطنين الصالحين على حد سواء ؛ ومعلم الاخلاق لا غناء عنه في كل أمر ؛ فمن المفيد أن يأكل المرء ويشرب وينام تحت رقابة رجل صالح (ف ٥٦ ، ١٩) . وموزونيوس ينزل هذا المربي الاخلاقي أعلى منزلة ؛ ونراه من ثم يميل الى صرف الفتية عن هذه الدعوة ، لا الى تشجيعهم عليها : « خير لمعظم اولئك الشبان الذين يدعون أنهم يريدون التفلسف ألا يقتربوا من الفيلسوف ؛ فتدانيهم منه عبء على الفلسفة » . ويوضح للعيان الفارق بين جمهور الفيلسوف المحب للظهور ، فلا شأن له غير ان يصفق ويمدح ، وبين جمهور الفيلسوف الحقيقي الذي يوقظ في سامعيه شعورهم بالخطيئة ويدفع بهم الى التوبة . وينبغي ان نضيف القول ، استكمالاً لهذه الصورة ، إن

---

(٢٠) عرض الأطفال : هو هجر المواليد الجدد في الاماكن العامة . « م » .

(٢١) ستوبيوس ، ف ٦٩ ، ٢٣ ؛ ف ٧٠ ، ١٤ ؛ ف ٧٥ ، ١٥ ؛ ف ٨٤ ، ٢١ .

موزونيوس عرف بنفسه ، على حد تعبير تاقيطس ، راوي النادرة ، مغبة تدخل الحكمة في غير موضعها ؛ فقد أرسله فيتليوس [٢٢] في عام ٦٩ ليدعو الى الوفاق والوئام الجيش الفلافي[٢٣] الذي كان يقف عند ابواب روما ؛ فلما صار بين شراذم الجند ناله منهم ما ناله من الهزء وحتى من الغلظة في المعاملة [٢٤] .

(٤)
سنيكا

كان سنيكا ـ اقل سذاجة ، وقد عمل مؤدباً ثم وزيراً لنيرون .ولد في قرطبة في العام ٤ ق . م ، لأب من أهل الخطابة والبيان ، حفظ التاريخ كثيراً من موضوعات خطبه ودروسه ؛ وحظي بتربية جيدة في بيت خالته ، وكان زوجها فتراسيوس بوليو والياً على مصر على مدى ستة عشر عاماً ؛ وفي سنة ٤١ نفاه كلاوديوس الى كورسيكا بعد فضيحة في البلاط ، فكتب في سنة ٤٣ الى وزير متنفذ **تعزية لبوليبيوس** ضمّنها من المالقة والمداهنة الشيء الكثير ؛ وفي سنة ٤٩ استدعته اغربينا[٢٥] وعهدت اليه بتربية نيرون ؛ وبين ٥٤ و ٦١ عمل

---

(٢٢) اولوس فيتليوس · امبراطور روماني (١٥ ـ ٦٩) ، لم يحكم إلا لشهور ثمانية ، واشتهر بشرهه وقسوته . لقي مصرعه على يد الشعب سنة ٦٩ . « م » .

(٢٣) الفلافيون : الاسم الذي يطلق على السلالة التي حكمت الامبراطورية الرومانية في القرن الاول ، وكان منها فسباسيانوس وتيتوس ودوميسيانوس . « م » .

(٢٤) تاقيطس : **التواريخ** : ك ٣ ، ف ٧١ .

(٢٥) اغربينا : اميرة رومانية (١٦ ـ ٥٩) ، والدة نيرون ؛ كانت على قدر عظيم من الطموح ، فتزوجت من الامبراطور كلاوديوس ، عمها ، وحملته على تبني نيرون ، ثم سممته ليخلفه نيرون على العرش . بيد أنها لقيت مصرعها بدورها على يد ابنها . « م » .

وزيراً لنيرون ؛ فلما فقد حظوته لديه اعتزل الناس وتقاعد ؛ وبناء على امر من نيرون وضع في نهاية المطاف حداً لحياته بالانتحار . كتب مؤلفاته بين ٤١ و ٦٢ ، وهي في جملتها عشرة تصانيف في الاخلاق أو محاورات (المحاورة DIALOGI هنا ترجمة للكلمة اليونانية DIATRIBES ، ومن ثم فهي تشير حالاً الى النوع الادبي الذي ينبغي تصنيفها فيه) ؛ وفي حوالي العام ٥٩ وضع مؤلفه في **محاسن الافعال** . وفي اواخر حياته فحسب ، وبعد تقاعده ، حرر في عام ٦٢ **المسائل الطبيعية** ، فقدم فيه تعليلاً للآثار العلوية قبسه بوجه خاص عن اسقلابيودوتس النيقي ، وهو من تلامذة بوزيدونيوس ، كما كتب رسائله المشهورة الى لوقيليوس ؛ والحق ان لوقيليوس ، وكان والياً على صقلية ، لا يضطلع بدور يذكر في تلك الرسائل التي بلغت في العدد مئة وأربعاً وعشرين ؛ وهذه الرسائل ليست ، في جملتها ، إرشاداً فعلياً للضمير بقدر ما تمثل شكلاً ادبياً وقع اختيار سنيكا عليه تأثراً منه بمجموعة من الرسائل لأبيقور قرأها واستشهد بها تكراراً في الرسائل التسع والعشرين الاولى ؛ والحق ان هذا الشكل الادبي كان موائماً لرجل مثله كان يشق عليه دوماً ان ينظم افكاره(٢٦) .

يصور سنيكا نفسه على أنه رواقي متطلق ؛ فالاقدمون « ليسوا معلمين وانما مرشدون » ؛ وليس المطلوب اتباعهم والسير في ركابهم ، بل الانتماء اليهم ؛ وأفكارهم ينبغي ان تكون أشبه بعقار متوارث للأسرة ومطلوب تحسينه . ومن ثم لم يتردد في وضع ابيقور في عداد الحصفاء PRUDENTIORES الذين يُطلب رأيهم ونصحهم ، وفي

---

(٢٦) انظر بورجري : **مجلة الفيلولوجيا** REVUE DE PHILOLOGIE ، ١٩١١ ، ص ٤٠ : بيشون : **مجلة العلماء** ، ايار ١٩١٢ .

وضع زينون وسقراط في عداد اولئك الذين يؤثرون بمثالهم وخلقهم اكثر بكثير مما يؤثرون بأقوالهم وتعاليمهم[٢٧] . لا يصور سنيكا نفسه لنا اذن منعتقاً أتم الانعتاق من الشطر المنهجي من الفلسفة فحسب ، بل كذلك مستأمناً الى التأثير الشخصي اكثر منه الى التأثير المذهبي . والحق أنه كان ينظر بعين الريبة الى كثرة العلم والى الفضول وحب الاستطلاع الذي لا طائل فيه : « من طلب ان يعرف اكثر مما هو كافٍ ، فذاك ضرب من البطنة والشراهة » . وللمرء ان ينهل من معين الفنون الحرة [٢٨] والرياضيات والفلك ، ولكن ذلك فقط ما دام العقل لم ينتج شيئاً اعظم منها . وبعد ان يعرض لبعض اللطائف الرواقية ، يضيف قوله : « أن يكون المرء حكيماً فذلك أمر أقل خفاء واكثر بساطة »[٢٩] .

لن يشق علينا من هذا المنطلق أن نحزر ما الروح التي سيعكف بها على دراسة الطبيعيات ، هذا ان درسها قط ؛ فمعرفة العالم والسماء « تتسامى بالنفس وترقى بها الى مستوى الموضوعات التي تعالجها » . وما مباحثه الطبيعية ، ومنها المسائل الطبيعية وكذلك في ارجح الظن كتبه الضائعة عن احوال الهند وعن احوال المصريين وديانتهم ، إلا تقميشات ومنتخبات ؛ بل نراه لا يحجم في شذرة له في التاريخ الطبيعي عن الاسماك عن ارتجال موعظة في ترذيل ترف المائدة ، ولا كذلك عن تسفيه الاستعمال الغذائي للثلج في معرض كلامه عن الكيفية التي يتكون بها . ولا تعدو إلهياته بدورها ان

---

(٢٧) رسائل الى لوقيليوس ، ف ٤٥ ، ٤ : ف ٨٠ ، ١ : ف ٦٤ ، ٧ : ف ٢٢ ، ٥ ف ٦ ، ٦ .

(٢٨) الفنون الحرة : صنائع كان لا يمارسها في العصور القديمة إلا أحرار الناس ، لا الرقيق منهم ، ومنها النحت والرسم . « م » .

(٢٩) المصدر نفسه ، ٨٨ ، ٣٦ ، ١٠٦ ، ١١ .

تكون ولا تريد أصلاً ان تكون إلا برسم الإرشاد الخلقي : « أتريد ان تكون عند اللّه محبوباً ؟ كن صالحاً إذن ؛ واذا أردت التعبد له ، فشابِهْه ؛ فليست العبادة في تقـديم الاضاحي ، بل في الارادة الورعة المستقيمة » . وهذا الورع الرواقي الذي كان يسكن قلبه في حضرة إله بار بخلائقه ، اللّه الشاهد الداخلي على أفعالنا ، اللّه الأب ، اللّه الديّان ، صرفه تماماً عن دراسة طبيعته وصلته بالعالم . وحتى الأصل الالهي للنفس البشرية ، تلك الشذرة التي نزلت من السماء لتسكن في الجسم ، هو عنده مادة للإرشاد الخلقي : أما ما ماهية النفس وأين محلها ، فأسئلة لا تعنه في شيء[٣٠] .

إن مجال ابداع سنيكا هو في رسم تلك الصورة المتعددة الالوان والأشكال للرذائل او الامراض الخلقية التي يبغي معالجتها . وأول ما يطالعنا منه في هذه الصورة التي لا تقع دقائقها تحت حصر ملاحظة ثاقبة ومتشائمة . يقول عن مجتمع زمانه : « محتشد من الوحوش الكـاسرة ؛ والفـارق ان الوحـوش هي فيمـا بينهـا وديعـة فـلا ينهش بعضها بعضاً ؛ اما البشر فلا شـأن لهم غير ان يمـزق واحدهم الآخر »[٣١] . والحكيم لا يسخطه مرأى الرذيلة وقد عمت الناس قاطبة ؛ فهو ينظر اليهم بعين حابية كتلك التي ينظر بها النطاسي الى مرضاه ؛ وبالمقابل يستقر لديه شعور عميق بالهشاشة المطلقة للاشياء البشرية ، فلا يتبين فيها أمراً اكيداً محققاً غير الموت[٣٢] . ومن هنا يطيب لسنيكا أن يستعرض جميع تلاوين الشر الخلقي ودقائقه ، وعلى

---

(٣٠) انظر على التوالي الرسائل الى لوقيليوس ، ر ١١٧ ، ١٩ ؛ ر ٩٥ ، ١٠ ؛ مسائل طبيعية ، ك ٤ ، ف ١٣ ؛ ك ٥ ، ف ١٥ ؛ الرسائل ، ر ٩٥ ، ١١٥ ؛ ر ٤٤ ، ٤٩ ؛ في محاسن الافعال ، ك ٢ ، ف ٢٩ ؛ الرسائل ، ر ٤٢ ، ٢ ؛ ر ٦٦ ، ١٢ .

(٣١) في الغضب ، ك ٢ ، ف ٨ ـ ١٠ .

(٣٢) الرسائل ، ر ٩٠ ، ١١ .

الاخص ذلك القرف من الحياة ومن العمل الـذي يقـض مضـجع صديقه سيرانوس: « الندم على الفعل حال الشروع به ، والخوف من الشروع به ، وتأرجح النفس التي لا تجد لها من منفذ لأنها لا تستطيع لا ان تأمر شهواتها ولا ان تأتمر بها ومن هنا كان السأم والاستياء من الذات »[٣٣] .

(٥)
ابقتاتوس

يخاطب سنيكا في غالب الاحيان اشخاصاً ناجزي التكـوين ، ابتلتهم صروف الدهر ، فابتغى شفاءهم . اما ابقتاتوس فكان معلماً لفتيان يبتغي ان يعجم عودهم ويسقي ارادتهم ؛ وكانوا في الغالب فتية موسرين ، مقدراً لهم ان يشغلوا المناصب العامة ، فكان ينبغي توفير أسباب الوقاية لهم من اخطار شتى ليس أقلها دناوة النفس والزلـفى ونوائب الدهر القُلَّب . فكان يكرر على مسامعهم في ألف صورة وشكل الحقيقة نفسها ؛ فالخير والشر للانسان وقف على ما يصدر عنه وما يكون أمره منوطاً به،أي الحكم والارادة : ففي استقامتهما وصحتهما، أو على العكس في انحرافهما وفسادهما ، كل السعادة التي يمكن ان يرتع في نعيمها الانسان أو كل التعاسة التي يمكن ان يكتوي بنارها . والحرية الحقة هي التحرر من الظنون الكاذبة . وكان عصر ابقتاتوس عصـراً مال فيـه الى التنادر اكثـر فاكثـر المواطن المـولـود حـراً INGÉNUUS ، أي الانسان الذي ليس له في عمود نسبه من أسلاف غير اشخاص أحرار ؛ وكان دور الأرقاء المعتقين وأسرهم آخذاً بالفعل

---

(٣٣) في الطمانينة ، الفصل ٢ .

بالتعاظم ؛ وكان ابقتاتوس نفسه عبداً معتقاً[٣٤] . وهذا الانعتاق الفعلي للعبد هو ما نقله ابقتاتوس الى صعيد الشعور الخلقي . قال : « المعتقد الفلسفي هو ما يرفع رؤوس مخفوضي الرؤوس ، هو ما يتيح لهم أن ينظروا الى الاثرياء والطغاة وجاهاً بدون إغضاء »[٣٥] . ومراراً وتكراراً يردد القول بأن العمل اليدوي لا يعيب المرء ؛ ورداً على تلميذ له كان يخاف الفقر ، يضرب مثال الشحاذين والعبيد والعمال .

قوام هذه الحرية الداخلية « استخدام التمثلات »[٣٦] .فكل فعل ، لدى الحيوان ولدى الانسان على حد سواء ، تابع لتمثل ؛ والحيوان كما الانسان يستخدم تمثلاته في المبادرة الى الفعل.غير ان الحيوان لا يعي هذا الاستخدام ؛ اما الانسان فيعيه ، ولهذا يستطيع ان يحسن استخدامه أو يسيئه ، على وجه صحيح أو غير صحيح . « إن ما ليس لي هم أجدادي وأقربائي وأصدقائي وسمعتي ومقامي ـ فما الذي لك اذن ؟ ـ استخدام تمثلاتي . فلا أحد بمستطيع ان يقسرني على أن أعتقد ما لا أعتقده »[٣٧] .

هذا الشعور بالحرية يرتبط به شعور ديني حي ، قوامه الاول علاقة خاصة للانسان بالله ؛ ولئن يكن الانسان حراً ، فلأنه جزء من أجزاء الطبيعة الرئيسية التي برسمها خُلق كل شيء آخر في الوجود ؛ وبما أنه جزء رئيسي فما هو كسائر الأشياء في الوجود من صنع الله ، وانما هو بضعة من الله ؛ فالله اعطاه لذاته بدل أن يدعه على

---

(٣٤) دينيس : تاريخ الافكار الخلقية HISTORE DES IDÉES MORALES،م ٢ ، ص ٨٠ .

(٣٥) المباحث ، ك ٣ ، ف ٢٦ ، ٣٥ .

(٣٦) بونهوفر . اخلاق ابقتاتوس DIE ETHIK DES EPIKTET ، ص ٧٣ ؛ المباحث ، ك ٣ ، ف ٢٠ ، ٧ ؛ ك ١ ، ف ٩ ، ٨ ؛ ك ١ ، ف ١٦ ، ١٢ ؛ ك ١ ، ف ١٠ ، ٧ ؛ ك ٤ ، ف ٤ ، ٤ .

(٣٧) ك ٣ ، ف ٢٤ ، ٦٨ .

تبعيته[٣٨] . لكن ينبغي لنا أن ندرك أن هذا التأليه للانسان ليس معطى طبيعياً بقدر ما هو مثل أعلى يتحتم تحقيقه واعتقاد هادٍ .

(٦)
مرقوس ـ اوراليوس

ان الفحص اليومي للضمير مران خلقي أوصى به سنيكا ، بعد أن أرجعه الى الفيثاغوري سكستيوس. فعلى المرء ،كل مساء ،قبل النوم، مساءلة نفسه : « أي داء شفيت الـيوم ؟ أي رذيلة قاومت ؟ بِمَ أنا اليوم أفضل مني بالأمس ؟ »[٣٩] . ولا شك في أن تمارين التأمل الداخلي هذه هي التي ندين لها بتلك الافكار التي وجهها مرقوس ـ اوراليوس[٤٠] الى ذاته . فقد كان بيت القصيد بالنسبة الى الامبراطور ، في وسط همومه السياسية وحملاته على البرابرة ، أن يدفع عن نفسه ثبوط الهمة ووهن العزيمة . واننا لنستشعر لديه طاقة هي على الدوام بحاجة الى ان تتوتر من جديد . فالشعور بالضيق الذي يساوره ساعة الاستيقاظ ، والخواطر المبلبلة التي تراوده ، ومآخذ الغير على ما كان يعتقد هو نفسه أنه الخير ، و بَرَمه بالبلاط وبمعشر الناس ، وشعوره بالخواء والرتابة والصغار ، ومفاجآت الجسد ، وعنف الغضب ، والهلع من العدم الذي ينتظر النفس بعد الموت : هذه بعض الامثلة على الاخطار التي كان عليه ان يكافح ضدها بالمواظبة على التأمل . وهو لا يترجى بالاجمال خيراً من الأدوية التي تقترحها

---

(٣٨) ك ٢ ، ف ٨ .

(٣٩) في الغضب ، ك ٣ ، ف ٢ ، ٦ .

(٤٠) تسنم مرقوس ـ اوراليوس عرش الامبراطورية الـرومانية سنة ١٦١ الى يوم وفاته سنة ١٨٠ . وكتب باليونانية سنة ١٧٦ كتابه الى ذاته الذي عـرف فيما بعـد بالتأملات أو الأفكـار .« م » .

الفلسفة ؛ وكان عارفاً بعدم يقين الطبيعيات ، ولا يريد ان يربط الحياة الخلقية بتصور بعينه عن الكون والآلهة ؛ كما كان عارفاً بالبهرج الباطل للدروس العامة ، ويعلم مدى عدم جدوى طريقة التأنيب والتقريع التي لا تخلو من فظاظة ومدى بعدها عن الانسانية ؛ وكانت نفسه تنطوي على تهذيب يتنافى واللجوء إلى أسلوب الزجر[٤١] . وعلى هذا ، كان يتفادى ما وجد الى ذلك سبيلاً أحكام الرواقية التي لا تخلو من تسرع وغلظة ؛ فالمحور الذي يدور عليه عزاؤه ليس كون الموت مما لا يؤبه له ؛ بل كان يعتقد بالاحرى ان الكون يسترجع الفرد عن طريق الموت ، فينتشر هذا الفرد في الكل ؛ وبذلك يكون الموت انعتاقاً وضمانة لنا من خطر خرف العقل[٤٢] .

إن الموضوعة المحورية في تأمله هي بالفعل ارتباط الفرد بالكون ؛ فهذا الارتباط هو الشيء الوحيد الذي يعطي الحياة معنى ، هي المتقلبة العارضة بحد ذاتها . وهذا التوكيد على الطبية الجوهرية للعالم هو شيء اكثر واعمق من مجرد الايمان العادي بالعناية الالهية . « حتى لو كانت الآلهة لا تبالي بي ولا تحفل بي ، فأنا أعلم انني كائن عاقل ، وأن لي وطنين : روما ما دمت انا مرقوس ـ اوراليوس ، والعالم بأسره ما دمت انساناً، وان الخير الاوحد هو ما كان فيه نفع لهذين الوطنين » . هكذا يظل المبدأ الديني الاساسي قائماً حتى في هذه الحال ؛ فالفعل الخلقي أشبه بتفتح للطبيعة الكلية لدى الانسان ؛ وعلى الانسان أن ينتج ، مثلما تعطي الشجرة ثمارها ، دون ان يدري انه ينتج[٤٣] .

عاشت الرواقية ، بعد مرقوس ـ اوراليوس ، حياة خاملة ؛ وأغلب

---

(٤١) المصدر نفسه ، ف ٦ ، ٤٠ ؛ ف ٧٦ ، ٥ ؛ ف ٥ ، ٦ .
(٤٢) الى ذاته ، ف ٦٤ ، ١٧ ؛ ف ٧٥ ، ٢١ ؛ ف ٤ ، ١٠ .
(٤٣) الى ذاته ، ف ١٦ ، ١٨ ؛ ف ٥٥ ، ١٣ ـ ٢٢ ؛ ف ٧١ ، ٤ .

الظن ان فلاسفة المدارس الاخرى كانوا يعرفونها ، ويستخدمونها ، ويشرحونها ، وينتقدونها . وقد تضمن تعليم افلوطين نقداً للعديد من نظرياتها في الطبيعيات على وجه التعيين ؛ كما أكثر شراح ارسطو من الاستشهاد بها ليثبتوا تعارضها مع العلم . ومن جهة أخرى ، أمسى منظّرو المدرسة الخلقيون ، مع تعازيهم ومواعظهم وتمارينهم الخلقية ، ومع نظرائهم من الكلبيين ، مُلكاً مشاعاً بين الجميع ؛ فأقبل المسيحيون والوثنيون على حد سواء يمتحون من معين هذه التعاليم الثر بكل ما يشدون به أزر الاخلاق. وقد تحقق هذا النجاح الباهر والدائم بدون الرواقيين . وقد رأينا كم ابتعد رواقيو العهد الامبراطوري هم أنفسهم عن المعتقد الاختصاصي الصرف الذي ما عاد يقبل به حتى ابقتاتوس إلا بسائق الوجدان المهني ؛ وفي الفترة نفسها صار هذا المعتقد ـ وقد خـمدت فيه الحياة أو كادت ـ هدفاً لهجمات الشكاك ، فتم استبداله بآخر : معتقد الافلاطونيين .

(٧)

الشكية في القرنين الاول والثاني

ان التاريخ الخارجي للشكية شبه مجهول ؛ ففي الفترة الفاصلة بين ألمع فيلسوفين شكيين على الاطلاق ، إناسـيدامس ، وقد عاش فيما يبدو قبيل استهلال التاريخ الميلادي ، وسكستوس امبيريقوس ، الذي يعود نتاجه في أرجح التقدير الى النصف الثاني من القرن الثاني ، عاش ايضاً شكاك آخرون ، ومنهم اغريبا ، في أزمنة يعسر تحديدها .

تتوافر لنا معرفة كـافية بآراء إناسيدامس بفضل خلاصة **خطبه البيرونية** التي حفظهـا البيزنطي فـوتيوس في **مكتبتـه** (الترقيم ٢١٢) . وفي هذه الخلاصة يتبدى إناسيدامس حريصاً في المقام الاول

على تمييز نفسه من أكاديميي عصره (فيلون الـلاريسي في اغلب الظن) ، وكانوا من الرواقيين وان حاربوا الرواقيين ، وكان كل شأنهم ان يضعوا عقائد ثابتة في الفضيلة والرذيلة ، وفي الوجود واللاوجود . والغرض من الكتاب بيان أن الحكيم البيروني يصل الى السعادة رغماً عن إدراكه أنه لا يـدرك شيئاً عن يقـين،لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق التعقل ، مما يتيح له ان ينعتق من الهموم والغموم المتواصلة التي يرزح تحت نيرها أتباع النحل الاخرى . الشكية اذن ، هي الاخرى ، مدرسة للسعادة والطمأنينة (الاتـراكـسيا) . وقد تعقبت **الخطب البيرونية** الفلاسفة الوثوقيين في تفاصيل آرائهم ، وسعت في إثر حجج معاكسة لحججهم في كل ما يتصل بمبادىء الطبيعيات (العامل والجامد ، الكون والفساد ، الحركة والاحساس) ، وبمنهج هذه الطبيعيات عينها (هل الظاهرات علامات على وقائع خفية ، وهل من الممكن الاهتداء الى رابطة علية) ، وأخيراً بمبـادىء الاخلاق (الخير والشر ، الفضائل ، الغاية) .

حفظ لنا سكستوس بعضاً من تفاصيل هذه المحاجَّة ؛ فقد قال إناسيدامس ، مثلاً ، إن كل كون أو توالد مستحيل ، كائناً ما كان الفرض المأخوذ به : فالجسم لا يمكن أن ينتج الجسم ، سواء أبقِي في داخل ذاته(فهو لا ينتج في هذه الحال سوى ذاته) أم اتحد بجسم اخر ؛ إذ لو اتحد جسم بجسم ثان وأنتج جسماً ثالثاً ، فليس ثمة ما يمنع ان يتحد هذا الاخير بواحد من الجسمين السابقين لينتج جسماً رابعاً ، وهكذا الى ما لا نهـاية . واللاجسمي (بالمعنى الرواقي للكلمة ، كالخلاء أو المكان او الزمان) لا يمكن ان ينتج اللاجسمي ؛ فهو بالتعريف غير قابل للفعل أو للانفعال . ولا يستطيع الجسم ان ينتج اللاجسمي ، كما لا يستطيع الجسمي ان ينتج الجسم ، مثلما أن شجرة الدلب لا يمكن ان تلد حصاناً . وواضح

للعيان هنا ان الكون (ذلك هو مُضْمَر المحاجة كلها) مقارن على الدوام بتوالد الكائن الحي[٤٤] .

ونعرف ايضاً حججه TROPES الثماني ضد العلل[١٤٥] . أفنطلبها في اللامنظور ؟ لكن كيف يمكن للمنظور ان **يشهد** (ذلك هو التعبير الذي تعتمده الوثوقية الابيقورية) لصالح لامنظور مباين كل المباينة لـه ، لامنظـور ساكن ثابت ازلي على حين ان المنظور عارض وعابر ؟ وكيف يجوز رد علل ظاهرات كثيرة ومتعددة الى هذا الحد الى وحدة جوهر واحـد (مثل الـذرة) ؟ وكيف نعزو نظـام الكون (صنيـع الابيقوريين) الى علل فاعلة بالاتفـاق والمصادفـة ؟ ولماذا نتصـور (بحسب منهـج الابيقـوريـين ايضـاً) الافعـال والانفعـالات في اللامنظورات على غرار المنظورات ؟ وما الداعي الى التباهي ، كما يتباهون ، بالتقيد بالاحاسيس المشتركة والمعترف بها من قبل الجميع ، على حين أن الفروض التي يقولون بها بصدد العناصر فروض مغرقة في خصوصيتها ؟ وبأي حق نقيد العلل الخفية ، ومنها مثلاً علل الآثار العلوية ، بالعلل التي تتمشى وفروضنا ؟ ولماذا يناقضون الظواهـر وفروضهم بالذات بقولهم بعلل من شبيه الانحراف ؟ وواضح للعيان أن هذا النقد كله يستهدف الابيقورية .

يتساءل إناسيدامس ، في معرض تفنيده العلامات : اذا صح بموجب التعريف الرواقي أن « العلامات مقدمات منظورة ومعروفة من الجميع وغرضها الكشف عن تالٍ خفي » ، فكيف لا تكون الاشياء التي تنمّ عنها العلامات متشابهة أيضاً في نظر الجميع ، ولماذا كانت حمرة البشرة ورطوبتها وسرعة النبض ، مثلاً ، في نظر اطباء شتى

---

(٤٤) ضد الرياضيين ، ك ٩ ، ف ٢١٨ ـ ٢٢٦ .

(١٤٥) سكستوس : الأوصاف ، ك ١ ، ف ١٨٠ ـ ١٨٥ .

اعراضاً على أشياء مختلفة أشد الاختلاف(٤٥ب)

ونعرف أخيراً القضايا العامة العشر التي حشر فيها إناسيدامس، ضد المعرفة الحسية، حججاً ما فتئت تغتني بلا انقطاع . فالحجة الاولى تستنتج من اختلاف الاعضاء بين الحيوانات والانسان ومن اختلاف الحيوانات فيما بينها أن لكل نوع احاسيسه الخاصة ؛ ولعل سكستوس أضاف اليها من عنده عرضاً لتفوق الحيوان على الانسان (٦٢ ـ ٧٧) يصيب من الرواقية مقتلاً . والحجة الثانية أن اختلاف الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف احاسيسهم . وتبين الحجة الثالثة تباين احاسيس الانواع المختلفة فيها بينها ، نظراً الى أن الحواس المتباينة تصدر احكاماً متباينة على الموضوع الواحد ، ونظراً الى ان الموضوعات يمكن ان يكون لها من الصفات قدر اكبر أو أقل مما ندركه منها . وتقول الحجة الرابعة باختلاف احاسيس النوع الواحد تبعاً لاختلاف الظروف (هلوسة الجنون ، الحلم ، العمر ، الانفعال ، الخ) .وتبين الحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة كيف يتبدى لنا المحسوس الواحد مختلفاً ، على حسب موقعه أو مسافته ، وعلى حسب امتزاجه أو عدمه بمحسوسات اخرى ، وعلى حسب كميته ، وعلى حسب إضافته الى الشخص الذي يحكم أو الى المحسوسات الاخرى ، وعلى حسب ندرته . وتظهر الحجة العاشرة اخيراً كم تختلف الظواهر باختلاف النظم والقوانين والاعراف والعادات(٤٦) .

اما الحجج الخمس التي يسندها سكستوس الى شكاك متأخرين ،

(٤٥ ب) سكستوس : ضد الرياضيين ، ك ٨ ، ف ٢١٥ .

(٤٦) سكستوس : الاوصاف ، ك ١ ، ف ٣١ ـ ١٦٣ ؛ فيلون : في السكر ، فقرة ١٧١ ، طبعة كوهن ؛ ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ، ف ٧٩ ـ ٨٨ .

ويسندها ديوجينس اللايرتي الى اغريبا ، فليست وحجج إناسيدامس من طبيعة واحدة ؛ وهي التالية : حجة التخالف ، وهي موجبة لتعليق الحكم بصدد اختلافات الفلاسفة فيما بينهم ، وبينهم وبين العامه ؛ حجة التداعي الى ما لا نهاية ، وهي تتطلب لكل قضية برهاناً ، وتتطلب لهذا البرهان برهاناً جديداً ، وهكذا الى ما لا نهاية ؛ وحجة الاضافة ، وهي تثبت ان حكمنا منوط لا بماهية الاشياء ، وانما بعلاقاتها بنا أو بعلاقاتها فيما بينها ؛ حجة الفرض ، وهي تتطلب ، اذا شئنا تفادي التداعي الى ما لا نهاية ، ان نبدأ بفرض لا برهان عليه ؛ حجة التسلسل أو الدور ، وهي تثبت اننا لا نتفادى الحجة الثانية أو الحجة الرابعة إلا بالوقوع في البرهان الدائر الذي يتخذ من النتيجة مقدمة ؛ وجميع هذه الحجج تتصل لا بالحواس بصفة خاصة ، وانما بالقضايا والمباحث العقلية . وكذلك شأن الحجتين اللتين يتكلم عليهما سكستوس لاحقاً ، حينما يخيِّر الوثوقي بين وضع أقوال بداءةً ، وعندئذ تكون بلا براهين ، وبين استنتاجها من اقوال اخرى ، وعندئذ يسقط في التداعي الى ما لا نهاية أو في الدور(٤٧) .

بعد هذه الوفرة من الحجج تأخذنا دهشة عظيمة متى علمنا عن طريق سكستوس أن الشكية عند إناسيدامس هي الطـريق الذي يتأدى الى الهرقليطية ؛ وسكستوس نفسه يعرض لنا باسمه نظرية كاملة في الطبيعيات تتخذ مبدأ لها الهواء ، فتماثله بالزمان والليل ، وتسلم بنوعين من التغير : الكيفي (كتغير اللون) والمكاني ، وتقر اخيراً للانسان بعقل يصل الى الحقيقة عن طريق الحواس . ومباينة هذه الوثوقية للشك الريبي تطرح مشكلة ما وجدت قط حلها ، على الرغم من

(٤٧) سكستوس : الاوصاف ، ك ١ ، ف ١٦٦ ـ ١٧٧ ؛ ف ١٧٨ ـ ١٧٩ ؛ ديوجينس اللايرتي ، ك ٩ ، ف ٨٨ ـ ٨٩ .

أواصر القرابة التي أقر الشكاك في كل أوان وزمان بأنها تربط بين مذهبهم ومذهب هرقليطس .

ان **الاوصاف** أو **الخطط البيرونية** لسكستوس امبيريقوس ، ومؤلفه الضخم في أحد عشر سفراً ، **ضد الرياضيين** ، الذي خص الأسفار الستة الاولى منه بالفنون الحرة والرياضيات والنحو والصرف والخطابة والهندسة والحساب والموسيقى ، وخص الاسفار الخمسة الاخيرة بالوثوقية الفلسفية ، هي عبارة عن خلاصة جامعة للرواقية وخزانة جمع فيها وصنّف حججه كافة . وبفضل ميل المدرسة الى المحاجّة المبنية على تخالف الفلاسفة ، تحتوي هـذه المؤلفات عـلى المعلومات التاريخية الوفيرة والثمينة التي كان اعتمادنا عليها حتى الآن كبيراً . بيد ان المحاجة بحد ذاتها فقيرة فيها في غالب من الاحيـان ، رتيبة ، متعبـة بلفظيتها ويبـوستها . وعـلى هـذا فـإن سكستوس ، الذي أفادنا فائدة جلى بصدد أمور كثيرة ، ما كان ليفيدنا فائدة تذكر بصدد مساهمته الشخصية في الشكية لولا اننا نجد ، الى جانب هذا السيل من الحجج وخارج نطاقه ، خطة ايجابية عن منهج تجريبي في المعرفة ، ترسم الملامح العامة لمنطق استقرائي حقيقي . فكثيراً ما يلح سكستوس على أن احكامنا الظاهرية ، ما دمنا لا نطلب الوصول الى الحقيقة ، كافية في الحياة اليومية العملية ؛ يقول : « لا يعمل الشكاك يد الهدم في الظواهر »(٤٨) ؛ فحسب العسل ان يبدو لنا مُحلّياً لذوقنا (دون أن نبحث في ما اذا كان يملك أو لا يملك صفة الحلاوة) حتى نعلم لفورنا هل يخلق بنا أو لا أن نطعم منه . للشكاك ايضاً اذن معيار ، وهو « الملاحظة اليوميـة » التي تتلبس اشكالاً أربعة : فللمرء أن يتبع الطبيعة ، أو أن يسلس قياد نفسه للانفعالات

---

(٤٨) الاوصاف ، ك ١ ، ف ١٩ ـ ٢١ .

الضرورية ، أو أن يضبط سلوكه وفق مأثور القوانين والعادات ، أو أن يستخدم اخيراً طرائق الفنون التقنية . ففي جميع هذه الاحوال يدع العقل لضرورة الاشياء ان تهديه عفواً ، بأقل قدر من التدخل من جانبه . ومن هنا كانت النظرية الايجابية في العلامة ، وهي أساساً وجوهراً نظرية طبيب (كان سكستوس طبيباً من المدرسة التجريبية)[٤٩] ألِف الملاحظة ودرج عليها[٥٠] . وقد ادلى بالتصريح التالي : « اننا لا نكافح ضد الرأي العام ولا نريد تقويض الحياة ، كما نُتهم بذلك افتراء ؛ فلو أننا حذفنا كل نوع من العلامات ، لكنا خضنا الحرب ضد الحياة وضد الناس » . وبالفعل ، ثمة نوعان من العلامات : العلامة الإشارية ، وهي التي يعتمدها الوثوقيون الذين يزعمون أنهم يستخلصون الظواهر من أشياء هي بطبيعتها محجوبة عنا ، مثل الآلهة والذرات ، والعلامة التذكارية ، وهي التي تذكرنا فقط بشيء آخر كنا لاحظناه من قبل تكراراً مع الشيء الذي نلاحظه الآن . « إن للاشياء التي تتبدى للعيان تسلسلاً قابلاً لأن يقع تحت الملاحظة وبمقتضاه يمكن للمرء أن يتذكر ما الاشياء التي قبلها ، أو ما الاشياء التي بعدها ، أو ما الاشياء التي معها لاحظ شيئاً بعينه ، بحيث اذا ما لاحظ هذا الشيء استذكر للحال تلك الاشياء » . وبهذا المعنى ، فإن فكرة اللزوم أو الاستتباع تميز الانسان من الحيوان[٥١] .

هكذا يطفو على مرأى منا على سطح الفلسفة شيء من تلك الطرائق التقنية ، العملية ، الوضعية ، التي تعتمدها الفنون المستقلة أتم الاستقلال عن الفلسفة ؛ وهذه الفنون المنعتقة تسوغ نفسها بنفسها ، بدون أن يجري تعريفها ، كما الحال لدى الرواقيين ، على أنها درجة

---

(٤٩) انظر ضد الرياضيين ، ك ١ ، ف ٢٦٠ ؛ الاوصاف ، ك ١ ، ف ٢٣٦ .

(٥٠) تجدر الاشارة هنا الى ان لقب سكستوس ، امبيريقوس ، يعني التجريبي . « م » .

(٥١) رسائل الى لوقيليوس ، ر ٩٢ ، ٢٥ .

دنيا من علم مزعوم لا حق له إطلاقاً في الوجود .

(٨)
بعث الافلاطونية في القرن الثاني

اسباب عديدة حكمت ، بدءاً من القرن الثاني ، تراجع مدّ الرواقية امام الافلاطونية . ولهذا التحول ، باديء ذي بدء ، مظهر اجتماعي لا مماراة فيه . ففي **حياة ابولونيوس الطيـاني** لفيلوستراطس (الباب الخامس ، ف ٣٢ ـ ٣٥) ، وهي سيرة ذات طابع روائي ، نشهد مـواجهـة دارت عـلى مسمـع من فسبـاسيـانـوس بـين الـرواقي اوفـراطس[٥٢] ، صديق الحـرية والـديموقـراطية ، الـذي ينصـح الامبراطور بالاستقالة ، وبين صاحب السيرة الفيثاغوري والافلاطوني ابولونيوس الطيـاني ، المحافظ ، المتعاطف مع النظام الامبراطوري الذي يرى فيه في المقام الاول ضمانة الاستقرار والحريات المحلية : هي اذن مواجهة بين ممثل « الفلسفة الموافقة للطبيعة » (اوفراطس) وبين ممثل الفلسفة التي تدعي انها « إلهية الإلهام » . وكانت الافلاطونية المحدثة تجند فلاسفتها ودعاتها من بين الطبقات الميسورة والمثقفة ؛ وهي طبقات لا تحتمل أية دعوة ربانية تجعـل من العبد الـرقيق فيلسوفاً ؛ وتجهل في الوقت نفسه أي ضرب من النجاح الشعبي ، كمثل ذاك الذي عرفه معلمو الرواقية . والاوساط الطبيعية التي ازدهر فيها هذا التيار الفكري تتوزع بين حلقة من أهل النخبة في مدينة صغيرة ، نظير تلك التي صورها بلوتارخوس الخيروني في تصانيفه ، أو وسط منغلق على نفسه من أهل العلم والثقافة ، نظير مدرسة افلوطين في

---

(٥٢) أي الفراتي . « م » .

روما في القرن الثالث ، أو جماعة من أهل الظرف والأدب من الوثنيين الذين كانوا يجتمعون في نهاية القرن الخامس ومطالع القرن السادس ليبقوا على المأثور الهليني حياً . والتهذيب المرهف الذي يتبدى عليه الافلاطونيون في تصانيف لوقيانوس تقابله الغلظة والجلافة اللتان يعزوهما الى غيرهم من الفلاسفة(٥٣) . فهنا تتطلب الفلسفة اجتهاداً بطيئاً ومراناً شاقاً،وفي الذرى منها تقارب ان تكون مساررة تُحبس عن العامة اكثر منها حقائق برسم الرأي العام .

انه كما نرى وسط آخر ، ولكنه كذلك كون آخر وتصور آخر للقدر . يقول سنيكا عن الرواقي الحكيم : « إنه يكدس في أقصر أجل ممكن تصوره من الزمن كثرة من الخيور الابدية »(٥٤) .ووحدة الحياة الخلقية هذه ، المتجمعة بتمامها على نفسها ، تناظرها رؤية لكون هو في كل لحظة وآن ضروري وكامل ، وأحداثه لا تزيد على أن تفصح عن وجود هو على الدوام مطابق لنفسه . وحسب الارادة أن ترتخي فيظهر القلق الى حيز الوجود ؛ وعندئذ لا يعود القدر يتبدى وكأنه يتحقق في كل لحظة وآن ؛ بل يكون تحققه رويداً رويداً ، بالتدريج ، على مر الزمن . ومع هذا التصور للقدر تنقلب رؤية الكون وتتفتت وحدتها ؛ فمحل ترابط الموجودات وتعالقها يحل التسلسل الهرمي لصور الوجود ، من الصورة الاكثر كمالاً الى الصورة الاقل كمالاً ؛ وعبر هذه الصور تصعد النفس من منطقة أقل كمالاً الى منطقة أطهر وأصفى ؛ وتدب الحياة من جديد في جميع الأساطير حول النفس ، ولا يعود من دور آخر للكون سوى أن يقوم لها مقام المسرح .

لا تعود الافلاطونية اذن مذهباً انسانياً ، اي رؤية للكون تدور

---

(٥٣) المأدبة ، الفصول ٣٧ ـ ٣٩ عن إيون الافلاطوني .

(٥٤) رسائل الى لوقيليوس ، ف ٩٢ ـ ٢٥ .

بموجبها عجلة حياة الانسان والفعل الانساني في وسط اجتماعي بشري يشغل نقطة المركز من الاهتمامات والشواغل ؛ وقد كان لإله الرواقيين صلة خاصة بالانسان ، وكان الانسان في نظرهم غاية للكون . وتختلف عن هذا التصور أيما اختلاف رؤية للاشياء يكون فيها للنظام الكوني ، للعالم ، قيمة بحد ذاته ، وليس لأنه مسخّر لخدمة موجودات عاقلة ؛ فيفقد الانسان بالتالي ، من حيث هو انسان ، تفوقه وسؤدده ، ويصير معقد رجائه ان ينقلب الى عقل خالص ، أي عقل يتأمل نظام الكون . بل ان الانسان العاقل هو ، من بعض المناحي ، دون الحيوان والنبات منزلة . يقول بلوتارخوس : « لا يأخذنّ العجب أحداً اذا ما رأى الحيوانات المفتقرة الى العقل تتبع الطبيعة خيراً من الموجودات العاقلة ؛ ومن وجهة النظر هذه ، فان الحيوانات ادنى منزلة حتى من النباتات التي لم تهبها الطبيعة لا تمثلاً ولا ميلاً قابلين للانحراف عن جادة الطبيعة »[55] .

(٩)
فيلون الاسكندري

مثل هذه الاحكام الصريحة الواضحة التي ذهبت اليها الافلاطونية الجديدة نلتقيها أولاً بأول لدى فيلون الاسكندري (٤٠ ق.م - ٤٠ ب.م) . كان فيلون عضواً نافذاً في الجالية اليهودية الغنية والزاهرة في الاسكندرية ، وفي اواخر حياته ذهب في وفد الى روما يرفع الى كاليغولا تظلمات يهود المدينة من سوء المعاملة التي يلقونها من والي مصر الروماني ؛ وكانت الثقافة اليونانية قد فرضت نفسها على تلك

---

(٥٥) في حب الذرية ، الفصل الاول .

الجالية ، حتى صارت وكأنها من أهلها ؛ فلم تكن التوراة تقرأ إلا في الترجمة اليونانية ، وكان المتعلمون من الشباب ينهلون من معين العلوم والفلسفة اليونانية . غير ان قراءة التوراة وشرحها بقيا مع ذلك ، في الاسكندرية كما في كل وسط يهودي آخر ، مركز التأمل والنظر ؛ لكنهم كانوا يفسرون التوراة ، مثلما كان الاغريق يفسرون هوميروس منذ زمن بعيد ، وفق المنهج الرمزي ؛ ومن ثم كان كل ما في التوراة يتحول الى قصة نفس تقترب من الله أو تبتعد عنه بمقدار تنائيها عن الجسم أو تدانيها منه . ومن هذا القبيل، مثلاً ، ان كل الفصل الاول من سفر التكوين كان يؤول على أنه قصة عقل مطهر مصفى ، خلقه الله وجعل مقامه في وسط الفضائل ؛ وبعدئذ صنع الله ، على مثال هذا العقل ، عقلاً أقرب الى الارض (آدم) وأعطاه الحس (حواء) سنداً له ومعونة ضرورية ؛ وعن طريق هذا الحس طاوع العقل اللذة (الافعى) فأفسدته ؛ اما ما تبقى من سفر التكوين فهو قصة مختلف الصور التي يعود بها الانسان كما كان من قبل عقلاً خالصاً ؛ وكان الانبياء انفسهم يرمزون الى الطرق الثلاث الممكنة لهذه العودة : التمرس بالزهد (يعقوب) ، او التعلم (ابرهيم) ، أو نعمة عفوية وطبيعية (اسحق) . وبالاعتماد على هذا المنهج دمج فيلون في شرحه جميع الافكار الفلسفية المعروفة في عصره ؛ فكان نتاجه الضخم بمثابة متحف حقيقي تتبعثر فيه من غير ترتيب خطب التعزية والمواعظ والمسائل المطروحة على الرواقية (هل يمكن للحكيم ان يسكر ؟) وشذرات من دروس في الجدل أو في الطبيعيات .

بيد اننا نستطيع ان نستخلص من هذا المزيج بضع أفكار : الفكرة الاساسية منها فكرة إله متعالٍ ، مفارق للعالم ، لا يتصل به إلا عبر وسطاء . والوسيط عند فيلون لا يتميز بطبيعته بقدر ما يتميز بوظيفته ؛ فلا سبيل الى تحديد ماهيته إلا بمعاينة ما يضطلع به من

عمل . ولهذا يسهل ان نفهم لماذا ينقسم الوسيط الى جملة من كيانات متمايزة ؛ فالوسيط هو اللوغوس أو الكلمة ، ابن الله ، الذي يرى فيه الله نموذج العالم وعلى مثاله يخلقه ؛ كما أنه كل سلسلة « القوات » ، كالقوة التي تفعل الخير أو تخلق ، والقوة التي تعاقب وتقاصص ؛ وهو الحكمة التي بها يتحد على نحو غامض لينتج العالم ؛ وهو اخيراً الملائكة والجن النارية او الهوائية التي تنفذ الاوامر الالهية . وجميع هؤلاء الوسطاء هم ايضاً واسطة النفس في الصعود الى الله ؛ وهذه العودة ، التي تتم بفضل الشعور بهشاشة المحسوسات وبطلانها وعدمها (وفيلون يدلل على ذلك بالاستعانة بحجج إناسـيدامس) ، لا تؤوب بنا الى الله إلا عن طريق الوسطاء ؛ وبهذا المعنى فإن الحكيم الذي وصل الى حالة العقل الخالصة ، والعالم ذاته باعتباره انعكاساً للنظام الالهي ، هما بالنسبة الينا من الوسطاء . زبدة القول أن المنهج الفيلوني يستوعب ويسلسل هرمياً جميع الاشكال والدرجات الممكنة للعبادة التي تربط وثاق النفس الى الله ؛ فقد كان ابرهيم منجِّماً ، يعرف باسم ابريم ، قبل ان يصل الى درجة أصفى وانقى من التقى .

يتسم فكر فيلون بقدر من الالتباس : فلديه نلقى ورع رجل يهودي يؤمن بأن العلائق ما بين الله والانسان كثيرة ، ثابتة ، ومن نوع خاص ، فهو يسانده أو يسعفه أو يعاقبه ؛ وتلكم هي التقوى الساميَّة التي كنا رأينا ما أصابت من نجاح لدى الرواقيين . لكن تطالعنا ايضاً فكرة إله متعال ، لا تجمعه بالانسان أي صلة ، ولا وصول إليه إلا بأرواح خالصة ، منفصلة عن العالم وعن ذاتها ، وفي حال من الجذب والانخطاف . وعلى هذا النحو يجمع فيلون بين الشكلين الاثنين اللذين حللناهما آنفاً للالهيات والتعالي .

من الآن فصاعداً سيكون الشغل الشاغل للفيلسوف الافلاطوني المحدث والفيثاغوري المحدث تنحية وجهة النظر الاولى ، ووجهة نظر

الورع والتقى وعلائق الانسان بالله ، للوصول ، بمعزل عن كل صلة بالعالم وبالانسان ، الى لب ذلك الوجود المفارق ، المتعالي ، الذي يقال له المعقول ؛ وهذا في جانب من جوانبه ، وان يكن جانباً ضيقاً ومحدوداً للغاية ، ضرب من الهلينية النقية الخالصة . والحق أن النظرية الرواقية في اللوغوس أو الكلمة ، في الله المسعف للانسان - وهي النظرية التي سنلتقيها ثانية لدى المسيحيين - تكاد ان تكون غائبة لدى الوثنيين .

(١٠)
الفيثاغورية المحدثة

أفاقت الفيثاغورية من سباتها في شروط يحف بها اللبس والغموض : ففي عصر اوغسطس عاش السكستيون SEXTIUS الذين تكلم سنيكا مادحاً عن قواعدهم الخلقية لفحص الضمير[٥٦] ؛ وهذا المنحى الخلقي العملي والزهدي عينه نلتقيه في **لوحة قيبس** ، وهي قصة رمزية خلقية تهيمن عليها ، كما لدى فيلون ، فكرة التوبة والندامة التي تنتشل الانسان من حمأة اللذة ؛ وبهذه الروح نفسها تتشبع جميع الشذرات الفيثاغورية - المشربة بالافلاطونية - التي حفظها لنا ستوبيوس في **منتخباته** : محض خلاصات للاخلاق الافلاطونية ، مكتوبة باللهجة الدورية[٥٧] ، فكرتها الرئيسة هي التالية : « من تبع الآلهة عاش سعيداً ، ومن تبع الاشياء الفانية عاش تعيساً » (ف ١٠٣ ، ٢٦) . وبهذه النزعة الزهدية ترتبط صور

(٥٦) رسائل الى لوقيليوس ،/ر ٥٩ ، ٦٤ و ٧٣ .

(٥٧) الدورية : واحدة من اللهجات الاساسية الاربع للغة اليونانية القديمة . « م » .

محددة عن مصير النفس بعد الممات : فهي تصعد الى السماء التي كانت نزلت منها لتحيي الجسم ؛ وقد انتشرت هذه التصورات على نطاق واسع بدءاً من القرن الأول ق . م ؛ ونلتقيها لدى الفرقة الاسانية(٥٨) اليهودية ولدى بلوتارخوس على حد سواء(٥٩) .

فوق هذه الخلفية من الاخلاق الزهدية ارتفع بناء علم أعداد غرائبي ، يرمي الى تعيين طبيعة الوجود المفارق والمتعالي بالاعداد وبخصائصها . ويخبرنا واحد من هؤلاء الفيثاغوريين ، موديراتوس القادشي ، وكان معاصراً لبلوتارخوس ، كيف ان نظرية المادة التي عرضها افلاطون في **تيماوس** كانت في الاصل نظرية الفيثاغوريين قبل أن يأخذها عنهم افلاطون . ووجه الصحة في هذه القصة المبتكَرة من بنات الخيال ان علم الاعداد الميتافيزيقي الذي كان موديراتوس يتباهى به لا يعدو ان يكون ترجمة عددية للميتافيزيقا الافلاطونية ، بالاستعانة بأحد شروح محاورة **بارمنيدس**(٦٠) : فمختلف صور الوجود أشبه بدرجات انبساط **الواحد** الاولي ؛ فالى جانب هذا **الواحد** الاول ، الذي يجاوز «الوجود» او الماهية ، هناك **واحد** ثان هو الموجود الواقعي أو المعقول ، أي المُثُل ؛ ومن بعده **واحد** ثالث ، يشارك في المُثل ؛ وتحت ثالوث الآحاد هذا ، هناك الثنائية أو المادة التي لا تشارك في المثل ، وان تكن مرتّبة على نسقها . هذه الرؤية للكون ستغدو هي الرؤية المركزية للافلاطونية المحدثة . أما فيما يتصل باستخدام الاعداد فيقر

---

(٥٨) الاسانيون : نحلة يهودية ظهرت بوجه الاحتمال في القرن الثاني ق.م وانقرضت في نهاية القرن الاول للميلاد . وكان اتباعها يعيشون حياة تقشف وزهد بعيداً عن المدن ، ويعرفون بالمغتسلين . « م » .

(٥٩) انظر فرانز كومون :اكاديمية النقوش ACADÈMIE DES INSCRIPTIONS ، جلسة ٢ أيار ١٩٣٦.

(٦٠) انظر عرض ذلك في سمبليقيوس : شرح الطبيعيات ، ص ٢٣٠ ، طبعة دييلز .

موديراتوس بأنه لا يعدو ان يكون ضرباً من الرمزية المريحة ولا ينفذ الى طبيعة الاشياء . « يلجأ الفيثاغوريون ، لعجزهم عن الابانة الواضحة بالمقال عن المبادىء الاولى ، الى العدد ليعرضوها . وهم يطلقون اسم **الواحد** على سبب الاتحاد ، على العلة التي تجعل كل شيء مؤتلفاً ؛ واسم **الاثنين** على سبب الغيرية والانقسامية والتغير »[٦١] . زبدة القول ان الفيثاغوري يعرف العدد لا كمنطلق الى علم مستقل بذاته ، بل كمنهج للنفاذ الى الوجود غير الحسي . تلكم هي الفيثاغورية التي غالباً ما تترجع أصداؤها في مؤلفات فيلون الذي يأخذ عن **تيماوس** ، وهي المحاورة التي شرح موديراتوس نفسه فقرة منها تتصل بالنسب العددية في النفس[٦٢] . وتلكم هي فيثاغورية نيقوماخوس الجيراسي في كتابه **الالهيات الحسابية** .

(١١)
بلوتارخوس الخيروني

تنهال علينا من كل صوب ، على امتداد ذينك القرنين ، الأدلة التي تشهد على الحظوة المتعاظمة التي حظيت بها مؤلفات افلاطون : فقد تكاثرت شروحها وتعددت ، وبخاصة ما اتصل منها بمحاورة **تيماوس** . وقد ثار الجدل على وجه التعيين بصدد مسألة معرفة هل كانت مقتضيات العرض هي التي أملت على افلاطون ان يصور العالم في هذه المحاورة حادثاً ، أم هل كان يعتقد على العكس بقدمه . وكان فيلون ردَّ على من ذهب من « المؤولين هذا المذهب بالاستشهاد بحرف

---

(٦١) فورفوريوس : **حياة فيثاغورس** ، ف ٤٨ ـ ٤٩ .

(٦٢) ابروقلوس: **شرح تيماوس** ، الشذرة ١٤٤ .

اقوال افلاطون ، الذي تكلم عن إله أب خالق POIETES ، فاطر ،وكذلك بتأويل ارسطو لأقواله هذه[٦٣] . أما بلوتارخوس[٦٤] ، الذي عالج بالاحرى مسألة خلق النفس ، فقد خلص الى الاستنتاج ، في الاتجاه نفسه ، بأن النفس خلقت قبل الجسم ؛ وإلا كانت ستتقوض قيمة المحاجَّة الافلاطونية ضد الملاحدة ، تلك الحاجة التي تستند الى أسبقية النفس على الجسم . غير ان التأويل المعاكس ، القائل بقدم العالم ، فرض نفسه في نهاية المطاف بصورة تامة ، إلا على المفكرين المسيحيين الذين كانوا يعتمدون في محاجتهم على **تيماوس** .

جرى على نطاق واسع ايضاً محاكاة الأساطير عن القدر . وقد فعل بلوتارخوس ذلك مراراً عدة . وفي احدى هذه الأساطير ترتقي النفوس بعد الممات نحو السماء ، فتجتاز اول الأمر نهراً سماوياً ، وتصل الى القمر ، حيث تقيم منها من لم تكن شريرة او دنسة ؛ وهناك يكون موت ثانٍ ، وبما أن النفس تكون فارقت الجسم ، كذلك يفارق العقل النفس ويدعها في القمر ليوالي صعوده عبر الافلاك السماوية : وهذه فكرة أولية ستتكرر في صيغ شتى[٦٥] . وفي هذه الاساطير يختفي تماماً هادس[٦٦] العالم السفلي ؛ فالكون بأسره يغدو مسرحاً لقدر النفس .

ترتبط افلاطونية بلوتارخوس بردة فعل قومية بالغة القوة تأييداً للتقاليد الدينية اليونانية ، وفي الوقت نفسه بنقد يتصف بشيء من العنف يستهدف الوثوقيات الكبرى اللاحقة على أرسطو ؛ وقد قرن

---

(٦٣) **في لافسادية العالم** ، الفصل الرابع .

(٦٤) **في تولد النفس حسب محاورة تيماوس** .

(٦٥) **عن الوجه الذي في القمر** ، الخاتمة .

(٦٦) هادس : في الميتولوجيا الاغريقية إله العالم السفلي ومملكة الاموات . « م » .

منافحته عن العرافة الدلفية(٦٧) باحتجاج على التأويل العقلاني للآلهة ، سواء التأويل الذي يردها الى مَلَكات وانفعالات للنفس أو تأويل الرواقيين الذين جعلوا منها قوى طبيعية(٦٨) . وبلوتارخوس هو الرجل الذي كان في آن واحد لاهوتياً وكاهناً وفيلسوفاً ، فما شاء أن يتخلى عن قلامة ظفر من الميراث اليوناني ، وتطلع فضلاً عن ذلك الى إغنائه بكل ميراث العبادات المصرية الايزيسية .

(١٢)
قايوس ، البينوس ، وابولايوس . نومانيوس

حفظت لنا عدة مخطوطات ، باسم ألقينوس ، مؤلَّفاً بعنوان **مدخل الى عقائد افلاطون** ؛ وكما أثبت فرودنتال ذلك ، فإن المؤلِّف الحقيقي لهذا الكتاب هو ألبينوس ، الافلاطوني الذي كان معلم جالينوس في ازمير سنة ١٥٢ ، بعد ان كان بدوره تلميذاً لقايوس في اثينا . ومن جهة اخرى ، أثبت السيد سنكو أن ابولايوس ، الذي اقام في اثينا نحو سنة ١٤٠ ، حرر مصنفه **في معتقد افلاطون** آخذاً عن الدرس عينه الذي اخذ عنه ألبينوس ، أي درس قايوس . ويتبين لنا من هذين المصنَّفين كيف كان قايوس مضطراً الى إدخال مواد التعليم الافلاطوني في الاطار الذي بات تقليدياً : منطق ، وطبيعيات ، واخلاق ؛ وتطالعنا فيهما تصورات تقول بقدم العالم ، وبإله مفارق تتعين طبيعته بنفيين مزدوجين (لا شرير ولا خيِّر ؛ لا بصفة ولا بغير صفة) على مثال

---

(٦٧) نسبة الى دلفي او دلفوروم : مدينة يونانية فيها معبد لابولون اشتهر بعرافته . « م » .

(٦٨) في الحب ، الفصل ١٢ .

الواحد الذي تتكلم عنه محاورة **بارمنيدس** لافلاطون ، ولا سبيل الى معرفته إلا بواحد من اثنين : إما بمنهج التجريد وإما بمنهج المماثلة .

من الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفات الافلاطونيين في نهاية القرن الثاني ، سويروس واتيكوس وهربوقراسيون واقرونيوس ، وعلى الاخص نومانيوس ، نستطيع ان نستنتج ان التصور الافلاطوني للعالم قد تحدد وتثبت في معالمه الكبرى بصورة نهائية . وقد وضع نومانيوس ، في عهد الانطونيين(٦٩) ، كتاباً يرد فيه على ما ذهب اليه انطيوخوس من مماثلة أفلاطون بالرواقيين ، ويطالب بالاستقلال للافلاطونية التي جعل بينها وبين موسى صلة قربى ، نظير ما كان فعل فيلون(٧٠) . ومعروفة عندنا نظريته في الآلهة الثلاثة : ففي الاعلى العقل الاول(او الخير في ذاته)خالق المعقولات قاطبة ؛وتحته الإله الصانع، خالق العالم الحسي ؛ واخيراً العالم ، الاله الثالث ؛ وهذا لا يزيد على ان يكون تأويلاً لمحاورة **تيماوس**(٧١) . ونعرف ايضاً ، عن طريق أبروقلوس(٧٢) ، انه كان يعتقد في وجود **هادس** سماوي ، فوصف حركة النفوس فيه بين ذهاب وإياب .

---

(٦٩) الانطونيون : اسم يطلق على الاباطرة الرومانيين الذين ملكوا بين ٩٦ و ١٩٢ ، وهم نرفا ، ترايانوس، هدريانوس ، انطونينوس التقي ، مرقوس اوراليوس ، كومودوس . وقد بلغت روما في عهدهم أوجها . « م » .

(٧٠) بصدد الفروق بين الاكاديميين وافلاطون ، نقلاً عن اوسابيوس : **التحضير الانجيلي** ، ك ١٤ ، ف ٥ .

(٧١) في مصنف عنوانه **في الخير** ندين بمعرفتنا به لشواهد اوسابيوس ايضاً .

(٧٢) شرح **محاورة الجمهورية** ، م ٢ ، ف ٩٦ ، ١١ ، طبعة كرول .

(١٣)
بعث الارسطوطاليسية

كانت الارسطوطاليسية أقل شعبية بكثير من الافلاطونية ، وأقل منها قابلية بكثير ايضاً للتزاوج مع معتقدات العصر العامة ؛ وتدين بانبعاثها في القرن الثاني لإقبال الناس عصرئذ على المذاهب القديمة . وقد مال المشاؤون ، منذ أن نشر اندرونيقوس مؤلفات ارسطو نحو سنة ٥٠ق.م ، الى طلب المغزى الدقيق لكلام المعلم اكثر مما سعوا الى تطوير معرفة الطبيعة حسب منهجه . ومن هنا كانت تلك الكثرة من الشروح التي ضاعت منها أولاها : شروح ادراستوس (في عهد هدريانوس) ؛ وأقدم الشروح التي وصلتنا هي شروح الاسكندر الافروديسي على **ما وراء الطبيعة** ، وعلى **التحليلات الاولى** ، وعلى **المواضع** وعلى **مغالطات السفسطائيين** ، واخيراً الشروح على **في الاحساس والآثار العلوية**،وإليها ينبغي أن نضيف الشروح على **في النفس وفي القدر** ؛ ويعود تاريخ هذه الشروح الى اواخر القرن الثاني . وفي زمن لاحق غدت دراسة ارسطو وشراحه تمريناً إجبارياً في كل مدرسة فلسفية ؛ وغالباً ما كانت مطالعة شرح من شروح أرسطو هي المنطلق لافلوطين في تصانيفه (مثال ذلك **التاسوعات** ، ت ٤ ، ف ٦) ؛ وعلى هذا المنوال اختفت المشائية من جديد كمدرسة امام النجاح الساحق للافلاطونية ، فيما تواصلت شروح ارسطو الى نهاية العصور القديمة ؛ ولم يكن كتاب **ايساغوجي** الشهير لفورفوريوس ، تلميذ افلوطين ، الذي عرف رواجاً كبيراً في الغرب في العصور الوسطى بفضل ترجمة لاتينية قام بها بويثيوس ، لم يكن إلا مدخلاً لدراسة **مقولات** أرسطو . وأشهر هؤلاء الشراح ثامسطيوس (النصف الثاني من القرن الرابع) ، وعلى الاخص سمبليقيوس الذي تتضمن شروحه

على المقولات وعلى السماع الطبيعي وعلى مصنف في السماء ثروة مدهشة من المعلومات(٧٣).وترتبط هذه الشروح،دونما لأم،بالشروح السريانية ، والعربية ، واخيراً بالشروح التي كتبت في الغرب ابتداء من القرن الثالث عشر ، بدون أن يغيب عنا الشراح البيزنطيون الذين كان رائدهم يوحنا فيلوبون (مطلع القرن السادس) .

ان مأثوراً كهذا ، سار التابعون على سنته بدأب ومثابرة ـ ونحن لم نتحدث هنا إلا عن بدايته ـ له في الواقع أهمية تاريخية فائقة لا نكون مغالين مهما غالينا فيها ؛ وعن طريق هذا المأثور تنوقلت بعض الطرائق في وضع القضايا الفلسفية وبعض الطرائق في تصنيف الافكار ، فأشرب بها الفكر الغربي إشراباً عميقاً . ونستطيع ان نضرب مثالاً على ذلك المناقشة التي بدأت مع ثيوفراسطس وتواصلت على امتداد العصور الوسطى حول طبيعة العقول والمعرفة العقلية حسب فصل غامض لأرسطو (انظر ص٣٠٢ من المجلد الاول من تاريخنا هذا) .

يروي ثامسطيوس ان ثيوفراسطس كان يؤول على الوجه التالي مذهب المعلم : فالمعرفة العقلية هي كشف الصور المعقولة ، المتضمنة في المحسوسات ، بقوة عقل سالب ينتقل به الى الايجابية عقل عامل . وقد وضع بصدد هذه النظرية الصعوبات الثلاث التالية : « لا نعلم هل العقل المنفعل مستفاد أو مباطن ؛ ونجهل بعد ذلك طبيعة الانفعال الذي يتعرض له هذا العقل ؛ إذ لو كان أصل المعرفة العقلية في الاحساس ، لتعين أن يقع العقل تحت فعل الجسم ؛ ولكن كيف يمكن له ذلك ان يكن لاجسمياً ؟ وكيف يمكن أن يكون سيد تعقله ، ما دام

---

(٧٣) نشرت الشروح اليونانية من قبل اكاديمية برلين : COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA, EDITA CONSILIO ET AUCTORITATE ACADAMIAE REGIAE BORUSSICAE, في ٢٣ مجلداً و٣ مجلدات اضافية .

لا شيء ينفعل من تلقاء نفسه ؟ واخيراً ، ان لم يكن العقل شيئاً بالفعل ، وانما كله بالقوة ، فبمَ يختلف عن الهيولى الاولى ؟ وليست الصعوبات بصدد العقل الفعال بأقل من ذلك ؛ إذ يتعذر علينا ان نبين كيف يأتي هذا العقل الى النفس ؛ وان يكن مباطناً لها ، فما علة النسيان والخطأ والكذب ؟ »[٧٤] .

نعرف من رواية الاسكندر الافروديسي[٧٥] ما الحل الذي وجده معلمه ارسطوقليس لهذه الصعوبات ؛ ولسوف نرى انه استوحاه من الرواقية (ومما زاد الموضوع عوصاً الخلط منذ قديم الأزمان بين ارسطوقليس وارسطوطالس ، وبالتالي إسناد افكار الاول الى أرسطو نفسه) . فقد سلَّم ارسطوقليس بادىء ذي بدء بأن ما أسماه ارسطو بالعقل الهيولي أو العقل بالقوة عقل ينمو بصورة طبيعية ، كسائر الملَكات الاخرى ، مع تقدم العمر ويملك المقدرة على التجريد . بيد ان هذا النشاط ، المباطن للنفس ، ما هو بممكن إلا بفضل عقل خارجي المصدر ، عقل خالص ، الهي ، مبثوث في كل جزء من الهيولى ، وكأنه جوهر في جوهر ، يخترق كل شيء ويوجد في كل جسم أياً كان . فإذا ما لاقى هذا العقل بالفعل مزيجاً جسمياً مؤاتياً ، فعل عن طريقه وكأنه أداة له ، فيقال عندئذ اننا نتعقل . وعليه ، ما عقلنا الهيولي أو بالقوة ، شيمته في ذلك شيمة ملكاتنا الاخرى كافة ، سوى تركيب عضوي معين يمكن أن يقوم للتعقل مقام الاداة .

تجيب هذه النظريــة عن اعتراضــات ثيوفــراسطس ؛ غير أن الاسكندر الافروديسي يقدر أنها تشذ اكثر مما ينبغي عن رأي المعلم .

---

(٧٤) حسب رواية ثامسطيوس ، **في النفس** ، طبعة هاينزه ، ص ١١٧ .

(٧٥) في **كتاب النفس** ، طبعة ج . برونز ، ص ١١٠ . انظر بالمقابل كتاب ب . مورو ، وقد اخذنا عنه في الفقرة ١٢ (راجع ثبت المراجع ادناه) .

وعنده أن من الضروري التمييز بين عقول أربعة : اولاً العقل بالقوة ، العقل الهيولي ، وهو القدرة على استقبال الصور ، مثله مثل الصفحة البيضاء ، وهذا العقل هو غير المادة الاولى ، لأنه لا يصير هذا الشيء أو ذاك بصفة خاصة ، ولأنه لا ينفعل مثل المادة . ثانياً العقل المستفاد ، أو العقل من حيث هو استعداد ، وهو يتولد متى ما تعقل العقل ما هو كلي بفصله الصور من الهيولى بالتجريد ؛ وهذا العقل هو جملة التعقلات التي تكون دوماً في متناولنا ، مثلما العلم في متناول العالم ، على الرغم من أنه لا يكون حاضراً في عقله على الدوام بصورة فعلية . واخيراً العقل بالفعل ، وهو التعقل الفعلي الذي تكون فيه الذات هي هي موضوعها .

تصف هذه العقول الثلاثة الاطوار الثلاثة للنشاط العقلي : من القوة الى الاستعداد ، ومن الاستعداد الى الفعل . والعقل الرابع هو العقل الفعال ، العلة التي تنتقل بالمعقولات بالقوة الى الفعل. ويتعين بالتالي ان يكون هو نفسه معقولاً بالفعل ، بطبيعته بالذات ، مفارقاً ، بلا مزيج . ولم يكن امام الافروديسي مناص من أن يتعرف في هذا العقل الفعال ، لا ملكة من ملكات النفس كما من قبل ، وانما الفعل الخالص ،تعقل التعقل، وبكلمة واحدة إله ارسطو . الله اذن هو عامل عمل العقل فينا ؛ وما هذه رؤية في الله ، وانما ، اذا جاز القول ، رؤية بالله . وعن طريق الاسكندر الافروديسي يتأدى بنا التأمل في طبيعة المعرفة العقلية وموضوعها لدى المشائين كما لدى الافلاطونيين ، لا الى العلم ، بل الى اللاهوت .

ثبت المراجع

I et II. – ROBIOU, *De l'Influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, 1852.

G. BOISSIER, *La Fin du paganisme.*

DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*,1856.

T. ZIELINSKI, Science grecque et science romaine, *Scientia*, XXVII, janvier 1933.

F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949.

J. GAGÉ, La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques), *Revue philosophique*, 1959, p. 73-100,

III. – *Musonii Rufi fragmenta* ostendit O. HENSE, coll. Teubner, 1905.

IV. – MARTHA, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, Paris; *Etudes morales sur l'antiquité; l'examen de conscience.*

R. WALTZ,*La Vie politique de Sénèque*, 1909.

E. ALBERTINI, *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque, 1923.*

F. PRÉCHAC, Sénèque, lecture royale sous le dernier Valois, *Bulletin Budé*, mars 1950, p. 185-205.

V. – L. WEBER, La Morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral, *Revue de Métaphysique*, 1905.

A. BONHOEFFER, *Epiktet und die Stoa,* 1890.
A. BONHOEFFER, *Die Ethik des Stoïkers Epiktet,* 1894.
A. BONHOEFFER, *Epiktet und das neue Testament,* Giessen, 1911.
J. BRUNS, *De schola Epicteti,* Kiel, 1897.
T. COLLARDEAU, *Etude sur Epictète,* 1903.
Les Entretiens d'Epictète, traduction par COURDAVEAUX, 1908.
EPICTÈTE, *Les Entretiens,* trad. SOUILHE, Paris (Collection Budé).
A. JAGU, *Epictète et Platon,* Paris, 1946.
B. L. HYMANS, *Askesis, Notes on Epictete educational system,* Assen, 1959.

VI. – E. RENAN, *Marc-Aurèle,* Paris, 1881.
Pensées de Marc-Aurèle, trad. COUAT, Bordeaux, 1904; édition et traduction par TRANNOY, dans la collection G. Budé, 1925.
VII. – V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs,* 1887, 2e édit., 1923.
GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des griechischen Skepticismus,* Leipzig, 1905.
L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* Paris, 1944.
SEXTUS EMPIRICUS, *Œuvres choisies,* par J. GRENIER et G. GORON, Paris, 1948.
E. BRÉHIER, Les tropes d'Enésidème, *Rev. des Et. anc.,* XX, 1918, p. 69 sq.; et *Etudes de Phil. ant.,* 1955, p. 185.
K. DEICHGRAEBER, *Die griechische Empirikerschule,* Berlin, 1930.
M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco,* Milan, 1950.
J. GRENIER, L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec, *Revue philosophique,* 1957, p. 357.

IX. – PHILON, *Allégories des Saintes Lois,* édit. et trad. par E. BRÉHIER, Paris, 1908.
E. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 1907, 2e édit., 1924.
PHILON, *La migration d'Abraham,* trad. R. CADIOU, Paris, 1957; les éditions de WENDLAND et de COLSON-WHITAKER (Coll. Loeb, 1939).

Les œuvres de Philon d'Alexandrie, édit. ARNALDEZ, POUILLOUX, MONDÉSERT, Paris, 1961 et suiv.
E. R. GOODENOUGH, *By light, light,* New Haven, 1935; *The politics of Philo Judaeus, Practice and theory,* New Haven, 1938; *An*

Introduction to Philo Judaeus, New Haven, 1940.
H. WOLFSON, *Philon*, Cambridge Mass., 1948.
J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.

X. – J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, Paris; *De Pythagore aux apôtres*, Paris, 1956.
Sur le *Tableau de Cébès*, v. Ch. PICARD, Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos, *Revue archéologique*, 1953, p. 31; M. DAVID, Leibniz et le Tableau de Cébès, *Revue philosophique*, 1961, p. 39 sqq.

XI. – B. LATZARUS, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.
VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Choeronoea*, Berlin, 1869, 1873.
O. GRÉARD, *De La Morale de Plutarque*, 1865.
E. GUIMET, *Plutarque et l'Egypte*, 1898.
PLUTARQUE, *Dialogues édités par R. FLACELIÈRE:* sur les oracles *de la Pythie*, Paris, 1937; *sur l'E de Delphes*, 1941; *sur la disparition des oracles*, 1947. Cf. *Le Banquet des sept Sages*, éd. DEFRADAS, 1954, Paris; et *De la musique*, éd. F. Lasserre, Olten et Lausanne, 1954.
D. BABUT, *Plutarque le stoïcisme* (à paraître).

XII. – FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, 1879, III, p. 322.

T. SINKO, De Apulaei et Albini platonicæ adumbratione(*Dissertat. philol. Acad. litt. Cracov.*, t. XLI, p. 129), Cracovie, 1905.
P. VALLETTE, *L'Apologie d'Apulée*, Paris, 1908.
P. MONCEAUX, *Apulée, roman et magie*, 1888 ; *Les Africains. Etude sur la littérature latine d'Afrique. Les Païens*, 1894.
ALBINOS. *Epitome*, éd. P. LOUIS; 1945.
R. LE CORRE, le prologue d'Albinus, *Rev. phil.*, 1956, p. 28.

C.-J. DE VOCEL, La théorie de L'απειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, *Rev. phil.*, 1959, p. 21.
XIII. – O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. BARBOTIN, Paris, 1953.
Paul MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liége et Paris, 1942.
P. Thillet, *Le De fato d'Alexandre d'Aphrodise* (à paraître).

الفصل السابع

تطور الافلاطونية المحدثة

(١)

افلوطين

الافلاطونية المحدثة هي في جوهرها،كما رأينا،طريقةللوصول الى وجود معقول وبناء أو وصف لهذا الوجود . وأفدح خطأ يمكن ان نقع فيه هو أن نعتقد أن الوظيفة الاساسية لهذا الوجود المعقول تفسير المحسوس ؛ فبيت القصيد في المقام الاول الانتقال من دائرة تكون فيها المعرفة والسعادة مستحيلتين الى دائرة تكونان فيها ممكنتين ؛ والمشابهة التي يمكن بفضلها الانتقال من دائرة الى أخرى ، ما دام المحسوس صورة المعقول ، لا تكمن أهميتها في تفسيرها للعالم الحسي بقدر ما تكمن في قدرتها على الايصال الى ما هو موجود في ذاته دونما صلة بالعالم .فحياة الآلهة ،في الاسطورة، لا ضلع لها بعالم البشر؛كذلك فان الوجود المعقول لدى افلوطين لا يعرف العالم ولا ينزل اليه ؛ وذهنيته ، في حال التدقيق فيها الى الحد الاقصى ، ذهنية ميثولوجية .

سجل القرن الثالث ، والقرنان التاليان له ، محاولة في اطار الوثنية لتعقل بنية ذلك الوجود وصوره وتعابيره . وما فلسفة ذلك العصر إلا

طريقة في وصف المناظر الميتافيزيقية التي تنتقل اليها النفس بضرب من المران الروحي .

كان من المؤسسين الأوائل للافلاطونية المحدثة امونيوس ساكاس[1] ، الذي علَّم في الاسكندرية بين ٢٣٢ و ٢٤٣ على أقل تقدير وكشف لأفلوطين ، وكان قد ناهز الثامنة والعشرين من العمر ، عن الفلسفة الحقيقية ؛ ولا نعرف عن شخصه شيئاً كثيراً ؛ ولم يدون آراءه ؛ ولا نعرف من تلاميذه ، علاوة على افلوطين ، غير دارس النصوص لونجينوس ، وهرانيوس ، واخيراً شخصاً يدعى اوريجانوس ، وليس ثمة سبب وجيه يحملنا على الافتراض بأنه هو هو اوريجانس المسيحي ، وان عاش في العصر نفسه ؛ وفيما عدا ذلك نجهل جهلاً مطبقاً بالتعليم الذي كان يُدرَّس في مدرسة امونيوس . ويتحتم علينا ان ننتظر القرن الخامس قبل ان نسمع نيماسيوس وهياروقليس يحدثاننا عن أفكار امونيوس،ولا وجود لدليل قاطع يثبت انهما يقصدان فعلاً أمونيوس ساكاس . يتعذر علينا اذن أن نعين بدقة دور هذا المعلم المحبوب في تكوين فكر افلوطين .

تتلمذ افلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠) على امونيوس من ٢٣٢ الى ٢٤٣ ، وفارقه ليواكب الامبراطور غورديانوس في حملته على الفرس ؛ وفي سنة ٢٤٥ قدم الى روما ولبث فيها الى حين مماته ؛ وقد اجتمع له فيها بضعة تلامذة متحمسين ، ومنها فورفوريوس أمين سره . وبناء على إلحاح هؤلاء التلامذة ، على ما يلوح ، قر قراره بعد طول تأخير ، في سنة ٢٥٥ ، ان يكتب وينشر. فراح يدوِّن على عجل وبدون مراجعة ، تاركا لفورفوريوس مهمة تصحيح الاخطاء غير المقصودة ؛ وعلى هذا

(١) ساكاس : الحمال . وقد لقب كذلك ، فيما يقال ، لأنه كان حمالاً قبل ان يشتغل بالفلسفة. « م » .

المنوال رأت النور ، بالترتيب الذي بيَّنه فورفوريوس في كتابه عن **حياة افلوطين** ، الرسائل الاربع والخمسون التي جمعها فورفوريوس ، بعد وفاة افلوطين ، في مصنف واحد ووزعها على ستة اقسام ، في كل قسم تسع رسائل ، فسميت بالتاسوعات ENNÉADES .ويظهر أن هذه الرسائل تعكس بأمانة تعليمه الشفهي ؛ فهي لا تتضمن عرضا منظما ومطرداً للمذهب ، وانما هي سلسلة محاضرات لتوضيح نقاط خاصة ، مثل قيمة التنجيم ، وكيفية نزول النفس الى الجسم واتحادها به ، ومشكلة الذاكرة في مختلف انواع النفوس ، بدءاً من النفس البشرية وانتهاء بنفس العالم ،- ولكنها تدرسها جميعها بدالّة رؤية للكون ايجابية ، فاعلة وحاضرة على طول الخط .

ليست رؤية الكون هذه وقفا على افلوطين ؛ فقد ارتسمت معالمها الأولى ، كما رأينا ، لدى بوزيدونيوس حين ميّز وصنف في ترتيب معين ما كانت الرواقية تجمله في كل واحد : الله ، القدر ، الطبيعة ؛ ثم توضحت وتثبتت ، كما رأينا ، لدى موديراتوس بنظريته في الوحدة الثلاثية . فما مبدأ تلك الرؤية ؟ لقد وجدنا الرواقيين (وافلوطين يأخذ بوجهة نظرهم حرفياً) يقولون إن درجة وجود موجود من الموجودات ترتهن بدرجة اتحاد اجزائه ، بدءاً من كومة الحجارة ، التي لا تعدو اجزاؤها ان تكون متصافقة بدون التحام ، ومروراً بجسم جماعي مثل الجوقة أو الجيش ، وانتهاء بالكائن الحي الذي تتماسك اجزاؤه كلها بتوتر النفس . ومن الممكن ان نتصور ان يتعاظم الاتحاد ويتوثق الى حد انصهار الاجزاء بحيث يتعذر عليها اكثر فأكثر ان تعود الى الانفصال : على هذا المنوال نستطيع الكلام بدون تباين في المعنى عن اجزاء جسم حي وعن أجزاء علم ؛ ففي الجسم الحي تكون الاجزاء متضافرة ، ولكنها منفصلة موضعياً ؛ وفي العلم يكون الجزء عبارة عن قضية، وكل قضية تشتمل بالقوة على القضايا الاخرى كافة : من

هنا نتبين كيف أن زيادة درجة واحدة في الاتحاد قمينة بأن تنقلنا من الجسمي الى الروحي .

لكن كل وجود لا يكون فيه اتحاد الاجزاء كاملا يفترض وجود وحدة اكثر كمالا فوقه ؛ ومن ذلك ان التجاذب المتبادل بين اجزاء الجسم الحي أو اجزاء العالم يفترض وجود وحدة أتم فوقه ، هي وحدة النفس التي تحتوي هذه الاجزاء ؛ كما أن وحدة قضايا علم من العلوم تفترض وحدة العقل الذي يمسك بها جميعا . ولولا هذه الوحدة العليا لتناثر كل ما في الوجود وتفتت وخسر وجوده.فلا وجود لشيء الا **بالواحد** ؛ وقد جانب ارسطو الصواب حينما قال إن الوجود والواحد قابلان دوما لأن يقوم واحدهما مقام الآخر : فالوجود تابع دوما في الواقع **للواحد** ، و **الواحد** هو مبدأ الوجود . ولكن ذلك بشرط ، وهو ألا تكون هذه الوحدة وحدة شكلية خالصة وفارغة ، بل أن تتضمن كل الوجود الذي سيتظاهر في نتاجها : فنفس الكائن الحي تحتـوي فيها ، في صورة اصول بذرية لا ينفصل بعضها عن بعض ، كل تفاصيل الجسم ؛ فلا وجود فعلي إلا ويصدر عنها . ومن هذا الشرط تتبين لنا أهمية نمط المعقولية الذي يعتمده افلوطين : فوجود الموجود لا يمكن إدراكه إلا بإرجاعه الى وحدة اكمل[٢] .

على ان افلوطين نبذ النظرية الرواقية بتمامها ، وان استخدم بين الحين والآخر أقوالها ؛ فعند الرواقيين كانت علة الاتحاد،كما نذكر ، نشاطا مصدره العامل الذي ينفذ الى المادة فيمسك بتوتره اجزاءها . اما عند افلوطين فكل وحدة هي على الدوام ، بقدر أو بآخر ، من نوع وحدة علم من العلوم؛فالعقل في العلم واحد لأنه يتأمل موضوعاً واحدا؛ وما يضفي وحدة على الوجود الادنى هو تأمل المبدأ الأعلى[٣] . والقول

(٢) **التاسوعات** ، التاسوعة ٦ ، الرسالة ٩ .   (٣) التاسوعة الثالثة ، الرسالة الثامنة .

بأن الواحد هو مبدأ الوجود يعدل القول بأن الوجود الحقيقي الوحيد هو التأمل .فليس العقل وحده تأملاً لموضوعه ، بل الطبيعة ايضا تأمل ، تأمل ضمني ، صامت ، لاشعوري ، للنموذج المعقول الذي تحاول محاكاته ؛ فالحيوان أو النبات أو أي شيء من الاشياء لا تحصل على صورتها (بالمعنى الارسطي للكلمة) إلا بقدر ما تتأمل النموذج المثالي المنعكس فيها . يبقى المبدأ الأعلى اذن في ذاته ، في كماله وسكونه الذي لا يحول ولا يتبدل ؛ فلا شيء منه ، من نشاطه ، ينتقل الى الوجود الأدنى ، وذلك لأن الموجودات ، مثلها مثل الاشياء الجميلة ، لا تكون قادرة على استقباله إلا بقدر مايملؤها هو بنوره وانعكاسه .

على أنه لا مناص لنا ، إذا شئنا أن نفهم مذهبه على الوجه الصحيح ، من أن نستحضر في اذهاننا الصورة الثابتة لكون واحد ، متناهٍ ، ازلي ، ذي نظام مماثل دوما لذاته ، استحوذ على عقل افلوطين كما على عقول سائر معاصريه ؛ وانما بدالة هذه الصورة يتخذ مذهبه الميتافيزيقي معنى . فالمعطى الأول هو وحدة العالم الحسي ، وما الموجودات المعقولة التي يتبع لها هذا العالم الحسي إلا هذا العالم عينه وقد زاد اندغاما وتجرد بنوع ما من ماديته . وكل البناء الميتافيزيقي الذي شاده افلوطين يخسر الكثير من معناه ان لم نسلم ، إلى جانب وحدانية العالم ، بوحدته ، وتجاذب أجزائه ، وقدمه ، وبمركزية الارض له(٤) .

على هذا النحو يمكن ان نفهم النظرية الافلوطينية في المبادىء او الاقانيم : فالمبدأ الاول هو **الواحد** او **الأول** ، وهو ما لا يكون فيه وجود بعد لأي انقسام ؛ فهو لا شيء ، إذ لا وجود فيه لشيء متمايز ؛ وهو كل شيء ، لأنه قوة الاشياء قاطبة ؛ فهو أشبه **بالواحد** الذي تتكلم

---

(٤) التاسوعة الثانية ، الرسالة الاولى .

عند محاورة **بارمنيدس** لأفلاطون،أي **الواحد** الذي يصح فيه النفي والإثبات على حد سواء ؛ والحق أن افلوطين اقتبس من هذه المحاورة مبدأ نظريته في **الواحد** . ولكنه نهل ايضاً من معين الكتاب السادس من **الجمهورية** ؛ وبالفعل ، ان **الواحد** هو ايضاً **الخير** ، وذلك لأنه هو الذي يهب كل موجود وجوده ؛ وهو نفسه « فوق الماهية » ، لأن الوجود ـ لنتذكّر بذلك ـ هو بالضرورة عند افلاطون الوجود في موجود ما . والحال ان **الاول** او **الخير** او **الواحد** أقنوم ، وليس ماهية او جوهراً . وكلمة أقنوم تعني كل موضوع موجود ، سواء أكان هذا الموضوع متعيناً أم لا ؛ وكلمة ماهية او جوهر OUSIA تعني هي الاخرى موضوعاً موجوداً ، اقنوماً ، ولكنه موضوع متعين بمحمولات موجبة وذو صورة . ولهذا ينبغي ان نحاذر من الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن هذه المحمولات : **الاول** أو **الواحد** أو **الخير** هي صفات موجبة او صور **للواحد** ؛ فهي تعابير عنه ، إضافة الى الاقانيم التابعة ؛ فهو **أول** ، باعتباره سابقاً على كل موجود آخر ؛ وهو **واحد** ، باعتباره مبدأ موحِّداً ؛ وهو **خير** ، بصفته غاية ؛ غير ان هذه التعابير لا تعين ماهيته ، لأنه بحصر المعنى ليس شيئاً ، ولا حتى واحداً ، أو خيراً ، وانما هو فقط عدم مترفع عن الماهية(٥) .

لماذا لا يبقى **الواحد** وحيداً ؟ لماذا لا يبقى الوجود مندغماً فيه ابداً ؟ آية ذلك ان كل موجود كامل ينتج ، متى صار الى النضج ، شبيهه ، شيمته في ذلك شيمة الكائن الحي ؛ ويكون هذا الانتاج عن غير وعي ، عن غير إرادة ، ومرده الى ضرب من الغزارة ، كغزارة الينبوع حينما يطفح ، أو كغزارة النور حينما ينتشر ؛ فالكائن الحي ،

---

(٥) التاسوعة السادسة ، الرسالة التاسعة ؛ التاسوعة الخامسة ، الرسالة الاولى ؛ التاسوعة السادسة ، الرسالة الثامنة .

والينبوع ، والنور لا تخسر شيئاً بانتشارها ، بل تحتفظ في ذاتها بالوجود كله ؛ وهذا ما سمي ، في استعارة باتت مألوفة وان لم تكن دقيقة كل الدقة ، بنظرية الفيض ؛ وقد كان الاجدر أن يقال ، مع افلوطين ، **الانبثاق** ، أو التوالد ، أو انتشار شيء آتٍ من المبدأ . غير ان الناتج يتوق الى أن يبقى لصيق منتجه ، فمنه يتلقى وجوده كله ؛ فما ان ينبثق عنه حتى يلتفت اليه ليتأمله . وفي فعل الالتفات أو **الارتداد** هذا يتولد (تولداً قديماً ولازمنياً بطبيعة الحال) الاقنوم الثاني ، الذي هو في آن معاً وجود وعقل وعالم معقول[٦] .

لا يجوز لنا ان نغالي في وحدة نسق الفكر الافلوطيني في وصف هذا الاقنوم الثاني ؛ فله في الحقيقة مظاهر أو وجوه عدة . فهو أولاً ، في صورة العالم المعقول ، **الواحد** وقد انفرج إذا جاز القول وتكاثر : فالوجود، اللامتمايز في **الواحد** ، ينبث في كثرة متسلسلة هرمياً من الاجناس والانواع ، فنراها تتشكل بمقتضى ضرب من الجدل النازل (القسمة الافلاطونية) والحركة الروحية ، بدءاً من الاجناس العليا ؛ على أنه لا يجوز ان يغيب عنا أن هذه الحركة مكتملة منذ القدم ، وان هذا التسلسل الهرمي للمعقولات ثابت منذ القدم ، وان عقلنا هو وحده الذي يتحرك في مروره به[٧] . وينبغي ان نحاذر ايضاً من المغالاة بالصفة التعددية لهذا العالم : ففي مثل تلك الوحدة النسقية يحتوي كل موجود سائر الموجودات الاخرى ، فالكل موجود في الكل ؛ ويذكر افلوطين بأن الجدل الافلاطوني لا يعتمد ، نظير المنطق الارسطي ، على الزيادات ، فيضيف الى الجنس فصولاً نوعية ليعين النوع ؛ بل يعتمد على القسمة ، أي ان الجنس كل عيني يُفصل ليُقسم الى أنواع ، مثلما

---

(٦) التاسوعة الخامسة ، الرسالة الاولى : ت ٥ ، ر ٢ ؛ ت ٥ ، ر ٣ ؛ ت ٥ ، ر ٤ .
(٧) ت ٤ ، ر ٤ ، ١ ـ ٢ .

يمكن تصور الكون منقسماً الى سماء ومنطقة ما دون فلك القمر ؛ وما التقدم من الجنس الى الانواع إغناء ، وانما انتقال من الكل الى الاجزاء ، يمكن فيه للاجزاء أن تبقى محتفظة بغنى الكل(٨) .

على ذلك تترتب نتيجة مهمة : فالمعقول الارسطي ما كان يشير إلا الى اجناس وانواع ؛ ومن ثم كان الفرد المتحقق في العالم المحسوس يحتوي جميع صفات الصورة النوعية ، مضافاً اليها عدد غير محدد من صفات اخرى ، متأتية عن تحققه في الهيولى ، ومنها تتألف فرديته الحقيقية ؛ فمن الممكن ان نتعقل الانسان ، لكن من غير الممكن ان نتعقل سقراط ذا الفردية الناجمة عن ألف عارض اصطدمت به صورة الانسان النوعية في اثناء تحققها : وعلى هذا قد يكون العالم المحسوس من بعض المناحي اكثر من العالم المعقول ! أما الحقيقة عند افلوطين فهي ، على العكس من ذلك ، أن الانسان يكون وجوده في العالم المعقول ، أو أنه توجد « مُثُل للافراد »(٩) . ولا يفترض افلوطين إجمالاً أن الصورة يجب ان تزاد عليها ، كيما تتحقق في المحسوس ، صفات ايجابية ، مثل اعضاء الدفاع ، مثلاً ، أو أعضاء الحواس التي تفيد الحيوان المحسوس ، لا الحيوان المعقول ؛ فجواباً عن هذين السؤالين : «ما حاجة الأسد المعقول الى براثن مادام بغير حاجة الى الدفاع عن نفسه ؟ وما حاجة الكائن الحي المعقول الى اعضاء الحواس في منطقة لا وجود فيها لأي شيء محسوس ؟ » ، يرد افلوطين بقوله : « كيما يكون الكل ، كيما يحتوي العالم المعقول جميع الثروات الممكنة » ؛ فالاحساس في الكائن الحي المادي ليس ، كما قال الرواقيون ، مجرد انطباع مادة في مادة ، بل يحتفظ بعد بشيء روحي ولامادي يضمن

---

(٨) ت ١ ، ر ٣ ؛ ت ٣ ، ر ٢ ، ١ ـ ٢ ؛ ت ٥ ، ر ٩ .

(٩) ت ٥ ، ر ٧ .

أصله المعقول . ويأبى افلوطين تفسير تخلّق أعضاء الحواس على أنه من قريب أو بعيد نتيجة مصادفة مؤاتية او عناية إلهية متبصرة ؛ فهي لا تعدو في رأيه أن تكون محاكاة منحطة لوجود أسمى وأرفع(١٠) .

الاقنوم الثاني عالم حقيقي اذن ، تام ، كامل ، لا محض رسم مجرد للعالم المحسوس .

الاقنوم الثاني هو ايضاً الوجود أو الماهية ، أي المحتوي العيني أو الايجابي لشيء يجعل منه موضوعاً للمعرفة . وكان الاقنوم الأول فوق الوجود ، وكان يتعين نفي كل صفة ايجابية عنه ؛ أما الاقنوم الثاني فهو الوجود بالذات ، أي كل ما يجعل الموجود ذا صورة تجعله قابلاً لأن يعرف .

الاقنوم الثاني ، اخيراً ، هو العقل . ويدخل افلوطين على هذه النقطة تجديدات أسرت ألباب معاصريه ، وصدمت كثيراً فورفوريوس نفسه يوم انتسب الى المدرسة . فالعقل هو ما يعرف الوجود او الماهية:والحال أنه لا مناص، فيما يبدو،من التسليم بوجود ضرب من التمايز بين الوجود او المعقول ، وهو ما يُعرف ، وبين العقل ، وهو ما يعرفه : فالوجود يتم وضعه اولاً على انه الموجود بالفعل ، ثم على أنه العقل الذي تتفعل إمكاناته عندما تتعقل الوجود ؛ بل انها مسألة حيوية للافلاطونية أن تضع المعقول قبل العقل ؛ وانما ارسطو وانكساغورس هما اللذان جعلا من العقل مبدأ ، فما عرفا كيف يعرِّفانه وحذفا المعقول . ولئن كان الافلاطوني يقبل بالعقل مبدأ ثانياً ، فلأنه كان يضع المعقول مبدأ أول ، على مثال افلاطون الذي وصف في **تيماوس** عقل الاله الفاطر وهو يتأمل خارج ذاته وفوق ذاته النماذج المثالية التي بمحاكاتها يتم تولد الموجودات .

---

(١٠) ت ٦ ، ر ٧ ، ١ ـ ٢ .

والحال ان افلوطين لا يقتفي بتاتاً هذا التقليد ؛ بل يتبنى صيغة ارسطو المعروفة : ان الشيء المعلوم ، في العلم ، هو هو الذات التي تعلم ، ويأبى التسليم بأن المعقولات توجد خارج العقل . وارجح الظن أنه كان وفياً لافلاطون حين وضع فوق العقل وجوداً متصوراً من قبل هذا العقل ؛ لكن هذا الوجود ، وهو **الواحد** ، لا يعود هو المعقول . فما الداعي إذن الى هذا التبديل العميق ؟ لنستذكر اولاً أنه اذا كانت محاورة **تيماوس** قد ألحقت العقل الفاطر بالنماذج المثالية ، فإن **الجمهورية** بالمقابل جعلت من الخير المبدأ المشترك للعارف والمعروف ، مثلما ان الشمس هي المبدأ المشترك للمنظورات وللاحساس البصري ؛ وهكذا يكون العقل والمعقول ، العارف والمعروف ، على مستوى واحد . وعلى هذا كان افلوطين ، هو الآخر ، متابعاً لأفلاطون . غير أن الدعوى المعاكسة بدت له ، فضلاً عن ذلك ، أنها تقحم على الفلسفة جميع صعوبات نظرية المعرفة في المذاهب الوثوقية اللاحقة على أرسطو . فان يكن المعقول موجوداً خارج العقل ، فلا مناص في هذه الحال من ان نتصور عقلاً بلا تعقل فعلي تنطبع فيه ، بالمصادفة والاتفاق ، المعقولات على غرار انطباع المحسوسات في أعضاء الحس ؛ ومن المحتم على هذا الاساس ان يكون هذا العقل ناقصاً ، عاجزاً عن تعقل موضوعه بصورة دائمة ، عاجزاً عن الوصول الى اليقين بصدد موضوعه الذي لن يحوز منه إلا على صورة . على **العقل** الاقنوم اذن أن يكتشف في ذاته كل غنى العالم المعقول . وتعقله لذاته لا يعطيه فقط (نظير الكوجيتو الاوغوسطيني أو الديكارتي) اليقين القاطع بوجوده ، بل كذلك اليقين بمحتواه ؛ فعنده تتوقف معرفته ، مثلما عنده تبدأ[١١] .

هنا تكمن ، فيما يظهر ، وحدة تأملات افلوطين حول الاقنوم

---

(١١) ت ٥ ، ر ٥ ، ١ ـ ٢ ؛ ت ٣ ، ر ٨ ، ٨ .

الثاني : **فالعقل** رؤية **للواحد** ، ومن ثم هو معرفة بالذات ومعرفة بالعالم المعقول ؛ ولا يجوز ان نتصور العالم المعقول وكأنه موجود هامد لا يكون في الوقت نفسه تعقلاً ؛ ولنستذكر أن الوجود تأمل ؛ واعمق تصور يمكننا الوصول اليه للعالم المعقول هو تصور شركة من العقول ، أو اذا شئنا من الارواح ، كل واحد منها يتعقل الآخر بتعقله نفسه ، فهي في جملتها لا تؤلف إلا عقلاً او روحاً واحداً .

بما ان **الواحد** ينتج **العقل** ، فإن **العقل** ينتج اقنوماً ثالثاً هو **النفس** . والنظرية الافلوطينية في النفس أشد تعقيداً بعد من نظريته في **العقل** . وحتى نتمكن من استيعابها لا بد لنا ان نقيم معارضة ، نظير ما كان يفعل افلوطين باستمرار ، بين ما كان ارسطو يرى أنه هو النفس وبين تصور الافلاطونيين والرواقيين لها على نحو لا يخلو من قدر من التوافق ؛ وسوف نضع إصبعنا هنا على واحد من دوافع الشقاق ـ التي بدت عصرئذ أنها أخطرها اطلاقاً ـ بين ارسطو وافلاطون. فأرسطو شطب ـ ان جاز القول ـ النفس من تصوره للكون ؛ فمحركو الآلهة عبارة عن عقول ؛ والنفس لا تظهر إلا في الاجسام الحية الواقعة في ما دون فلك القمر ، بصفة صورة للجسم ، وهذا تصور عقلي محض لفيلسوف طبيعي يبحث عن مبدأ الوظائف الجسمية ؛ أما النفس ، كمقر للقدر ، فقد اختفت . وعلى العكس من ذلك نجد في **فيدروس وتيماوس والقوانين** ، كما لدى الرواقيين ، ان للعالم نفساً ، هي بمثابة الدفة التي توجه العالم المحسوس ، تشاركها في الجوهر النفوس الفردية ، نفوس الكواكب ونفوس البشر ، التي ما هي أصلاً إلا شذرات منها . وهذا ليس مجرد خلاف في المصطلح ، وانما تضاد بعيد الغور في تصور الكون والقدر ؛ وباديء ذي بدء في تصور الكون : فالكون كائن حي وفيه يكون مرجع الحركات العامة (الحركات الدائرية للكواكب السيارة) لا الى خاصية جوهر من طبيعته أن يتحرك دائرياً ،

بل الى تأثير نفس تهيمن على العنصر الناري الذي يؤلف السماء ويجعلها تتخذ ، خلافاً لطبيعتها ، حركة دائرية ، وهي حركة ارتدادية نحو الذات تحاكي حركة العنصر الناري نفسه(١٢) ؛ ولا شيء يشمئز منه الافلاطونيون اشمئزازهم من الجوهر الارسطي ؛ فالافلاطونيون، أنصار الوحدة الجوهرية للكون وتجاذب أجزائه ، يرون بحق في الجوهر الارسطي نفياً لهذه الدعوى . وهو بعد ذلك تضاد في تصور القدر ، وذلك ما دامت النفوس الفردية تضطلع ، في تفصيل حكم الاشياء ، بالدور عينه الذي تضطلع به نفس العالم في الجملة ؛ وعلى هذا فإن قدرهم هو جزء من مخطط إجمالي ، وافلوطين يطيب له أن يحيي الصورة القديمة للخطب الدياتريبية : صورة العالم كمسرح تعين فيه العناية الالهية لكل دوره(١٣) .

اذا لم نأخذ في اعتبارنا رؤية العالم هذه ، ووظيفة النفوس الكونية هذه ، ما استطعنا فهما لطبيعة الاقنوم الثالث . ذلك أن النفس ان هي إلا العالم المعقول ، ولكن في حال من مزيد من الانقسام ومن الانفراج ، وانما بغير ما امتداد بعد ، أو على أية حال بغير ما امتداد مادي ، إذ أن خاصية النفس أن تكون ماثلة بتمامها في آن معاً في جميع اجزاء الجسم الحي الذي تبث فيه الحياة والحركة(١٤) ، وان تكن على استعداد في الوقت نفسه لتوزيع تأثيرها في المكان ، راسمة في ذاتها ، صنيع نفس العالم في **تيماوس** ، انقسامات العالم . بكلمة واحدة ، ان النفس وسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، تتصل بالاول لأنها تصدر عنه وترتد اليه لتتأمله أزلاً ابداً ، وتتصل بالثاني لأنها تنظمه وترتبه . ولا تختلف هاتان الوظيفتان واحدتهما عن الاخرى إلا في ظاهر

---

(١٢) ت ٢ ، ر ٢ ؛ ت ٢ ، ر ١
(١٣) ت ٣ ، ر ٢ و ٣ .
(١٤) ت ٦ ، ر ٤ و ٥ .

الحال فحسب : أما في الواقع فإن النفس لا تنظِّم ، كما سنرى ، إلا لأنها تتأمل ، بتأثير يفيض عنها بغير إرادتها ؛ فحالها كحال المهندس الذي يتصور أشكالاً هندسية فإذا بها ترتسم من تلقاء نفسها(١٥) ؛ فليس لها وظيفة فعالة وربانية الى جانب وظيفتها التأملية ؛ وانما هي تأمل محض ، وبدون أن تبارح الاعالي يكون تأملها هو فعلها .

عند ثلاثي الاقانيم هذا تقف سلسلة الموجودات الالهية التي لا ينفذ اليها شر . أهذا لاهوت ؟ إن افلوطين لا يتلفظ ابداً بكلمة الله (إلا في نص تحيط بأصله الشبهات) في معرض كلامه عن المبدأ الاول ؛ فهذا الاسم لا يتردد بكثرة في كتاباته إلا في سياق الكلام عن النفوس الموجِّهة للعالم أو عن السيارات التي هي الآلهة بحصر المعنى في نظره ، وهو ما حمله على الاخذ بناصر الشِرْك الهليني . من جهة اخرى ، حرص افلوطين على التفريق بين شعائر العبادة في الدين وبين التأمل في المبادىء : فقد تكلم مطولاً عن العرافة التنجيمية والصلاة وعبادة التماثيل ليبين ان نجع هذه الشعائر العبادية ـ وما نفاه ـ يأتي لا من فعل إله من الآلهة في العالم استجابة منه لتلك الشعائر (وكيف للسيارات الكلية الغبطة ان تلقي بالاً لحماقات البشر ؟) ، بل من التجاذب الذي يشد أجزاء العالم بعضها الى بعض ، على اعتبار ان كل شعيرة من شعائر العبادة أشبه ما تكون ، في مختصر القول ، برُقْية تؤتي مفعولها بشرط تنفيذها بدقة . ولا صلة إطلاقاً ، كما نرى ، بين هذه الديانة الجانحة الى الطقوسية الخالصة وبين نفاذ النفس الى الموجودات المعقولة . ولنلحظ في هذا الصدد كم تختلف نظريته في الاقانيم عن النظرية الفيلونية في الوسطاء ، وكم كانت المقاربة بينهما في غير محلها ؛ فالوسيط الفيلوني ، **الكلمة** التي تعاقب أو تثيب ،

---

(١٥) وصف فعل الطبيعة ، ت ٣ ، ر ٨ ، ٤ .

يستبق بنوع ما حاجات النفس البشرية ، وليس له من دور آخر غير الاهتمام بخير البشر ؛ أما الاقنوم الافلوطيني فلا تعتمل فيه أية ارادة خير ، أو أية نية لإنقاذ البشر ؛ وذلك هو التعارض الذي سنلتقيه مراراً وتكراراً بين الورع السامي والنزعة العقلية الهلينية ؛ فكل أقنوم لدى افلوطين ان هو إلا اندغام ، توحيد أرفع فأرفع للعالم ، وصولاً الى الوحدة المطلقة .

لكن لا بد هنا من تقييد : ففي ذلك الوجود الـذي يند عن الوصف ، المتجرد من كل صفة ايجابية ، الـذي يطلق عليه اسم **الواحد** ، يميز افلوطين لاتناهياً ولاتعينـاً يجعلان منه شيئاً آخر غير ذلك العقل المجرد لوحدة العالم . فالرسالة التي حررها **حول حرية الواحد وارادته** (ت ٦ ، ر ٨) تعلن عن تولد ضرب من الحياة الايجابية والمستقلة في **الأول** ؛ فليس الاستقلال AUTARKEAI وحده هو ما يحوزه العالم المعقول او العالم المحسوس ، أي القدرة على كفاية ذاته بذاته بدون حاجة الى الخارج (فذلك هو استقلال الماهية ، لكن الماهية نفسها مرتبطة بماهيتها الخاصة فلا تستطيع مفارقتها) ؛ وانما استقلال **الاول** هو الحرية المطلقة ، قدرته على أن يكون ما يريد ان يكونه بدون أن يرتبط بأي ماهية ؛ ضرب من طاقة لامتعينة على التحول والانتقال من حال الى حال ، بدون التوقف عند أي صورة.وهذا شيء جديد مبتكر لا نقع على نظير له لدى افلاطون ؛ فقد كان افلاطون تكلم عن مبدأ أسمى هو حد ومقاس وعلاقة ثابتة ، فهو يبقى إذن متصوراً إضافة الى النظام الذي هو مبدأه . أما **الواحد** اللامتناهي الذي قال به افلوطين فحرية مطلقة ، وجود كائن على ما هو كائن عليه بذاته وإضافة الى ذاته ولذاته[١٦] . فتعريف أعمق أشكال الوجود بأنه

---

(١٦) ت ٦ ، ر ٨ ، ١٧ .

مستقل عن الصور التي يثبِّت فيها الروح الموجودات هو ما تفردت به الافلاطونية ؛ لكن على ذلك تحديداً يترتب أنه لن يكون من سبيل الى بلوغ ذلك الوجود الاعمق إلا بطرائق مستقلة عن الطرائق العقلية ، وذلك ما دام العقل لا يتعامل إلا مع الوجود المحدَّد والمحدود .

يسلِّم افلوطين ايضاً بوجود اقنوم رابع تحت ثلاثي الاقانيم الالهية ، هو المادة او الهيولى . فعلى حين عرَّف ارسطو الهيولى نسبة الى الصورة وجعل منها على الدوام مضافاً ، ينزلها افلوطين على العكس منزلة الموجودية المطلقة . وعلى حين اعتبر ارسطو المادة (خلا المادة الاولى) لامتعينة فقط بالاضافة الى صورة (البرونز بالاضافة الى التمثال) ، على الرغم من أنها قد تكون متعينة في ذاتها ، لا يسلم افلوطين إلا بمادة لامتعينة إطلاقاً ، بل غير قابلة للتعيين ؛ ذلك ان الكيفية التي توجد بها الصورة في المادة لا تجعل من هذه الاخيرة اكثر تعيناً ؛ وحينما تفارقها الصورة تتركها فقيرة بالتعيين بالقدر الذي وجدتها عليه ؛ والمادة لامنفعلة ، فهي الفقر المطلق الذي تتكلم عنه **المأدبة** . وعلى هذا ، لا اتحاد بحق معنى الكلمة بين الصورة والمادة ؛ بل ينبغي القول بالاحرى إن المحسوس هو مجرد انعكاس عابر للصورة في المادة ، لا يؤثر في المادة اكثر مما يؤثر النور في الهواء حينما ينتشر فيه[١٧] .

هذا العجز عن استقبال الصورة (والنظام) ، عن امتلاكها ، عن الاحتفاظ بها ، هذه الاستحالة في القول : **أنا** ، استحالة حيازة صفة ايجابية ، هي الشر في ذاته ، جذر كل الشرور الموجودة في العالم المحسوس . فليس الشر مجرد نقص وعدم كمال ، لأنه كان سيتعين في هذه الحال القول إن العقل شرير لأنه أدنى من **الواحد** . فالرذيلة ،

---

(١٧) ت ٢ ، ر ٦ ، ٦ ؛ ت ٢ ، ر ٤ ، ٦ .

ووهن النفس ، وكل ما يبدو أنه هو الشر في ذاته ، ما هو بشر إلا لأن النفس تدخل في اتصال مع المادة ، وتغرق في حمأة التغير بسبب هذا الاتصال ؛ ويكون تطهرها منه لا بسيطرتها عليه ، بل بالهرب منه . ولئن تكن هذه المادة موجودة رغماً عن ذلك ، فلأنه لا بد من استنفاد جميع درجات الوجود ؛ وما هي بمستقلة عن **الواحد** ؛ وانما هي فقط أشبه بانعكاس أخير له ، قبل ان تخيم ظلمة العدم التامة(١٨) .

في تقييم افلوطين لأصل الشر نلتقي في آن معاً بنظريتين في العدالة الإلهية THÉODICÉE تختلفان في مبادئهما أشد الاختلاف : الشر في اولاهما ـ وهي التي شرحنا مبدأها ـ هو المادة ، والمحسوس انعكاس في انعكاس ، ويكون الافلات من إساره بالرجوع الى الوجود فوق المحسوس . أما الثانية ، وهي التي يعرضها في كتاباته الاخيرة ، فمختلفة كل الاختلاف عن الاولى : فاللوغوس او العقل ، مبدأ التناغم ، يحكم العالم ، ولكل موجود في العالم مكان ودور يضمنان له التناغم مع الكل ؛ وهو ينفعل أو يستقبل كل ما هو لائق ومناسب بهذه الصفة ؛ والعذاب الذي يكابده (مثل عذاب السلحفاة التي يمنعها بطؤها من الافلات من الجمع الذي يتقدم ويدوسها بالاقدام) قد يكون شراً له ، في حال النظر اليه على حدة وبمعزل عن كل ما عداه ؛ ولكنه ليس بشر بالنسبة الى الكون(١٩) . هما كما نرى قضيتان غريبتان واحدتهما عن الاخرى : فمن جهة اولى نظرية في العدالة الالهية متشائمة لا تقبل بدواء للشر غير الهرب خارج العالم ، الى الوجود فوق المحسوس ؛ ومن الجهة الثانية نظرية في العدالة الالهية تقدمية ومتفائلة ، تقبل بالدواء الذي قال به الرواقيون : التصديق الارادي . لكن أهما متناقضتان ؟

---

(١٨) ت ١ ، ر ٨ .

(١٩) ت ٣ ، ر ٢ و ٣ .

قبح المحسوس الزائل ، المتلاشي ، اللامتعـين ؛ وجمال الكـون المنظم ، المتناغم ، المضبوط بنواميس أبدية : زهدية **فيدون** جنباً الى جنب مع اعجاب **تيماوس** بفن الاله الفاطر : عاطفتان متمايزتان ، ولكن غير متناقضتين ، لأنهما تستجيبان لتفكيك العالم المحسوس الى عوامله الواقعية ، فتخفضان من جهة اولى بصرنا نحو لاتعين المادة ، وترفعانه من الجهة الثانية نحو نفس العالم والمنطقة فوق المحسوسة . والجمال الذي نتملاه في شيء ـ وهذا ما قاله افلوطين في أول رسالة كتبها : **في الجمال** (ت ١ ، ر ٦) ـ ما هو مجرد ترتيب لأجزاء هذا الشيء ، وانما هو انعكاس مثال فوق محسوس ؛ هو اذن العالم المعقول الذي نتملاه ونعجب به فعلياً في العالم المحسوس ، واليه يعيدنا جدل ضروري يفرق النظام عن الفوضى .

يتيح لنا هذا التمييز أن نفهم تلك المسألة الصعبة المتصلة بقدر النفوس الفردية . ولنذكر بأن افلوطين يسلم بضرب من الوحدة بين النفوس قاطبة ، إذ أن النفوس قاطبة تُشتق من نفس واحدة ، مثلما تُشتق العقول من **العقل** . وقد هيأت نفس العالم لكل نفس مقاماً يوائم طبيعتها وعليها ان تشغله وتوجهه طول الوقت المحدد لها من قبل نظام الوجود . والنفس توجه الجسم ، كما نذكر ، لمجرد انها تتأمل النظام المعقول ؛ ولئن استدارت نحو هذا العالم أو تحولت إليه ، فإنها تبقى على مقربة من العقل لأنها هي نفسها بحكم ذلك عقل ، على حين أن انعكاساً منها سيذهب الى الجسم لينيره ويحييه . ولكن بما أن الرابطة التي تربط بين النفوس أشد ارتخاء من تلك التي تربط بين العقول ، تستطيع النفس أن تستدير نحو انعكاسها ؛ عندئذ ، وبدلاً من أن تتأمل نموذجها ، تعاين انعكاسها ؛ ومثلها مثل نرسيس الذي فتن بصورته فألقى بنفسه في الماء ليعانقها ، كذلك تهرع النفس الى انعكاسها وترتمي عليه ، فتمسي مذّاك فصاعداً مسترقة لتغيرات العالم

المحسوس ، عرضة لضروب لا تقع تحت الحصر من الهواجس ذات الصلة بجسمها ، وأسيرة خيور كاذبة لا تتعقلها . ذلك هو نزول النفس ؛ ومصيرها في الآخرة رهن ، نزولاً عند مقتضيات ضرب من عدالة محايثة ، بالخطيئة التي تكون قد اقترفتها على هذا النحو[٢٠] .

هدف التربية الفلسفية إرجاع النفس الى حالة التأمل التي كانت عليها في الأصل ؛ لكن ينبغي ان ندرك اننا هنا امام مذهب بعيد عن الاتصاف بالبساطة ؛ ولن نستطيع له فهماً إلا بالتمييز بين نفسي وذاتي . فنظام العالم يقتضي في الواقع ان يبقى عقل النفس (أو ذلك الجزء من النفس الذي يتأمل العقل) متجهاً ابداً نحو العالم المعقول ، لأنه انما من هذا التأمل يُشتق وجود الجسم الموجه من قبل النفس ، وانا ذاتي الذي ينزل ، بدل البقاء عند مستوى عقلي الخاص ، نحو الانعكاس الذي تسقطه نفسي ؛ والذات هي تلك النفس الوسيطة التي تقع بين النفس العقلية وانعكاسها ، فتتجه تارة الى تلك وطوراً الى هذا ، بينما يبقى الجزء الأسمى من النفس « في الاعالي » . ولا يمكن للقدر والتاريخ ان يشقا طريقاً لهما الى عالم ثابت ، راسخ ، ثبات عالم افلوطين ورسوخه ، إلا اذا أفسحنا في المجال أمام تلك الماهية التي يسميها افلوطين غالباً النفس ، والتي نسميها نحن الذات ، لتنتقل من دائرة الى اخرى ؛ فقدر النفس (أو الذات) هو التغير الذي يتم فيها حينما تتشبع على التوالي بجميع المناظر الميتافيزيقية التي تتنقل عبرها[٢١] .

وبقدر ما تتعدد مستويات الوجود تتعدد كيفيات الحياة المتاحة للنفس : ففي الاسفل الحياة في العالم المحسوس ، سواء أكانت حياة

---

(٢٠) ت ٤ ، ر ٩ ؛ ت ٤ ، ر ٣ ، ٢ ـ ٣ ؛ ت ٤ ، ر ٨ ؛ ت ٤ ، ر ٣ ـ ٩ ـ ١٠ .

(٢١) ت ٤ ، ر ٨ ، ٨ .

اللذة التي تكون فيها النفس سلبية تماماً ، أم الحياة الايجابية التي تستمد ضابطها من الفضائل الاجتماعية التي توجه الفعل . وفي الأعلى التفكير ، حيث تفرغ النفس الى نفسها ، فتجري محاكماتها واستدلالاتها ؛ وذلك هو المستوى الوسيط الذي تكون فيه النفس سيدة نفسها . وفوق هذا الفكر الاستدلالي ، الذي يقوم على المحاجة والبرهان ، تبلغ النفس الى الفكر الحدسي أو العقلي وترقى الى مستوى العقل ، أي الماهيات التي لا تفترض وجود شيء قبلها والتي هي معطيات حدسية. لكن قد ترقى النفس الى اعلى من ذلك احياناً ، وصولاً الى **الاول** ؛ عندئذ لا يعود الأمر أمر رؤية عقلية او حدس ، إذ لا يمكن لغير المتعين ان يقع تحت الادراك ؛ وانما الأمر بالاحرى أمر ضرب من التماس ، يند تماماً عن الوصف ، يتعذر فيه حتى الكلام عن ذات تَعرف وموضوع يُعرف ، وتلتغي فيه هذه الثنائية بالذات ، فيكون التوحيد كاملاً ، فيه استمتاع بهذه الحالة اكثر مما فيه معرفة بها . ولا يستطيع أن يشهد على هذه الحالة سوى اولئك الذين اختبروها بأنفسهم ؛ والحق أنهم قلة نادرة ؛ ونادرة هذه الحالة حتى لديهم هم انفسهم ؛ وكان افلوطين يقول ، على رواية فورفوريوس، إنه لم يصل اليها إلا اربع مرات ؛ وفضلاً عن ذلك فإنهم لا يستطيعون التكلم عنها إلا تذكراً ؛ آية ذلك أنهم عندما اختبروها كانوا في غيبوبة عن أنفسهم ؛ وتلكم أعلى درجة يمكن للانسان أن يبلغ اليها : الجذب ، الاعلى من الفكر والعقل معاً[٢٢] .

---

(٢٢) فورفوريوس · حياة افلوطين ، الفصل ٢٣ · ف ٦ ، ٧ ، ٢٣ .

(٢)
الافلاطونية المحدثة والديانات الشرقية

على امتداد القرنين ونصف القرن التالية لموت افلوطين ، عرفت الافلاطونية المحدثة تاريخاً بالغ التعقيد لا بمذاهبها فحسب ، وهي في الغالب متباينة لدى الكثرة من المعلمين الذين كانوا يدرِّسونها ، بل كذلك من الناحيتين الدينية والسياسية .

فمن الناحية الدينية تضامنت الافلاطونية المحدثة رويداً رويداً مع الديانات الوثنية التي طويت صفحتها وسط انتصار المسيحية المتعاظم . وكان تعليم افلوطين يتضمن ، كما رأينا ، مذهباً دينياً متميزاً عن مذهبه الفلسفي ؛ وكان لتمايزه هذا وجهان : ألوهية الموجودات السماوية ، أي السيارات ؛ وجملة من الشعائر الدينية والصلوات واستحضار النفوس والرقى السحرية ، نجعها مرهون على نحو يكاد يكون آلياً بالمراعاة الدقيقة للطقوس المنصوص عنها . وبديهي أن ذلك لم يكن من ابتكار افلوطين ، وانما هي افكار مشاعة استلحقها بفلسفته . فعلى امتداد القرنين الثاني والثالث انتشرت ، في مختلف الصور والاشكال ، عبادة الشمس ، سواء أفي أسرار ميترا ، الذي كان اتباعه كُثُراً ايضاً في ذلك العصر ، أم في العبادة الرسمية التي أسسها اوراليانوس ـ الذي اعتلى عرش الامبراطورية سنة ٢٧٠ ـ للاله الشمس [٢٣] DEUS SOL؛ وكان قصد الامبراطور من هذه العبادة توحيد جميع ديانات الامبراطورية ، إذ أفسح في مجال المشاركة فيها للسوريين عبدة بعل ولليونان واللاتين بدون ان

---

(٢٣) هومو : بحث عن عهد الامبراطور اوراليانوس ESSAI SUR LE RÈGNE DE L'EMPEREUR AURELIEN ، ص ٢٧٠ .

يضحوا بشيء من أفضلياتهم الشخصية . وبعد ذلك بحوالي قرن من الزمن ، وبالتحديد في سنة ٣٦٢ ، اراد الامبراطور يوليانوس ، وكان من أتباع أسرار ميترا ، ان يعيد حول عبادة **الشمس** ايضاً تنظيم عبادة وثنية رسمية . وأنى لنا ، بالفعل ، ان نفهم ذلك التوقير الديني الذي كان يوحي به الكون للافلاطونيين المحدثين ان لم نأخذ في اعتبارنا تلك البنية التحتية الدينية التي كانوا شهودها اكثر مما كانوا صانعيها ؟ وعلى حين يخلع الفيلسوف طابعاً شرعياً على هذه العبادة من خلال جملة تأملاته ، كانت الروائع والنصُب النحتية تجهد لتجعل تلك البنية الدينية تخاطب الخيال ، نظير تلك الكرة السحرية العائدة الى القرن الثاني أو القرن الثالث ، التي تتراكم فيها رموز الآلهة الكونية(٢٤) : الشمس ممثلة بشخص جالس تحيط به هالة من سبعة شعع ، والمثلث ، رمز الكون والتولد ،وخمس دوائر قاطعة تمثل العناصر الخمسة التي ميزها ارسطو ؛ وهذه تفاصيل سنلتقي كثرة منها في نشيد **للشمس** من نظم أبروقلوس . وترتبط أصلاً بهذه العبادة الشمسية في ديانة ميترا رؤية للقدر البشري مماثلة لتلك التي تطالعنا بها كتابات افلوطين ؛ ففي النقوش الميترية نشاهد « الشمس المشعة ترسل باستمرار ، نزولاً على طول الشعع السبعة ، هتامات من نار في الجسم الذي تدعوه الى الحياة . وعلى العكس من ذلك ، حين يحل الموت العناصر التي منها يتركب الكائن البشري ، ترفعها الشمس اليها »(٢٤) . وتحول النفس الى كائن سماوي ، بعد الموت ، أو في هذه الحياة الدنيا بالذات بتأثير طقوس الاسرار ، هو المعتقد الشائع في ديانات الأسرار في القرن الثاني ؛ ففي أسرار الأم الكبرى يصور لنا ابولايوس المريد ، الذي تنتظره ولادة ثانية وحياة جديدة ، يرتدي على

---

(٢٤) كومونت : **التنجيم والدين عند الاغريق والرومان** ASTROLOGY AND RELIGION AMONG GREEKS AND ROMANS ، ١٩١٢ ، ص ١٨٨ .

التوالي اثني عشر ثوباً في أثناء الاحتفالات الطقسية الليلية بالمسارّة ، فإذا ما انبلج الفجر رأيناه مرتدياً « الثوب السماوي » ، والجماعة كلها تتعبد له وكأنه إله من الآلهة(٢٥) .

يسعى الافلاطونيون المحدثون في بعض الاحيان الى التجلبب بهذه المعتقدات ، فيضمنون بذلك لأنفسهم المزيد من الشعبية ؛ ومن هنا رأت النور كتابات من أشباه ذلك النص المقتضب الذي كتبه سالوستيوس بعنوان **في الآلهة والعالم** ، وهو أدنى الى ان يكون كراسة في التعليم الديني الافلاطوني المحدث تتوجه الى عامة الناس ولا تستند ، على حد ادعائها ، إلا الى المعتقد العام والاساطير المعروفة من الجميع ، مع حرص ظاهر على الوضوح . وكان من جملة العقائد الاساسية لهذه الديانة عقيدة قدم العالم ، بالنظام الذي نعرفه عليه في يومنا الحاضر ؛ وكانت هذه العقيدة تضعها على طرفي نقيض مع المعتقدات المسيحية الجديدة ؛ فالقول بخلق العالم يعدل التسليم بأن الكواكب ليست كائنات إلهية ؛ وما كان الافلاطونيون المحدثون ، من فورفوريوس الى أبروقلوس ، يملون من تكرار الحجة ذاتها ضد عقيدة الخلق : إن حدوث العالم نتيجة ضرورية وبالتالي ازلية لطبيعة الله الذي لا نستطيع ان نفترض فيه عدم الفاعلية إلا اذا افترضنا فيه عدم الكمال .

من المعالم الاخرى لديانة افلوطين القوة الخارقة المعزوة الى الطقوس ، وهي قوة تحيل كل فعل من افعال العبادة الى فعل سحري(٢٦) . وهذه ايضاً سمة مشتركة من سمات العصر . فلم تكثر في أي زمن آخر كما في ذلك الزمن الرقى السحرية المكتوبة على لويحات ،

---

(٢٥) ابولايوس : **التحولات** ، الكتاب الثامن ؛ رايتز نشتاين : **الاسرار الهلينية** DIE HELLENISTISCHE MYSTERIEN ، ص ٢٦ ، ٣٠ ، ٣١ .

(٢٦) التاسوعة الرابعة ، ر ٤ ، ٣٨ .

سواء أكانت تعاويذ للعنة أم للحب : ولم تكثر في أي عهد آخر كما في ذلك العهد وسائل التنبؤ بالمستقبل ؛ ومن هنا عمت ضروب الشعوذة والتدجيل ، كتلك التي اشتهر بها في القرن الثاني اسكندر الابونوطيقي الذي فضح لوقيانوس ، في كتابه عن **الاسكندر** ، مكائده وأحابيله المقيتة . وقد صور افلوطين نفسه العالم المحسوس على انه شبكة واسعة من التأثيرات السحرية ، واقترح الفلسفة وسيلةً وحيدة للافلات من ربقة هذه التأثيرات . ومعلوم ايضاً الرواج الذي حازته رواية فيلوستراتس (نحو ٢٢٠) التي يتمرس فيها الفيثاغوري ابولونيوس الطياني بجميع أساليب الشرق وطرائقه السحرية . ويخبرنا لوقيانوس ، في كتابه **الاسكندر** ، ان المشعوذ كان يعد « الابيقوريين والمسيحيين » ألد أعدائه . والواقع أن الدولة رأت ، منذ نهاية القرن الثالث ، في هذه الخرافات والاباطيل خطراً عاماً ، فاتخذت ضدها إجراءات كثيرة[٢٧] ؛ فمنذ عام ٢٩٦ صدر قانون بحظر التنجيم ؛ وفي عهد قسطنطين صدر في عام ٣١٩ قانون بحظر العرافة الخاصة ، ويحدد ، في عام ٣٢١ ، الاشكال المشروعة التي تباح فيها العرافة ؛ وفي سنة ٣٥٨ صدر قانون جديد ضد العرافة ، وآخر بحظر الاضاحي (٣٦٨) ، وأجريت محاكمة للسحرة والفلاسفة (٣٧٠) ، وصدرت في عهد ثيودوسيوس قوانين أكثر تشدداً ، وهذا بدون ان نتكلم عن المراسيم الامبراطورية العديدة ضد الوثنية بوجه عام ، وقد استمر سيلها يتدفق وصولاً الى القرن الخامس ؛ وفي هذا كله دليل لنا على مدى الشغف الذي كان الناس يتتبعون به الافكار والممارسات التي ربط الافلاطونيون المحدثون بينها وبين فلسفتهم ربطاً محكماً ؛

---

(٢٧) أ. موري : السحر والتنجيم LA MAGIE ET L'ASTROLOGIE ، الطبعة الثالثة ، ١٨٦٤ ، ص ٩٤ ـ ١٥٠ .

وبالفعل، تصور لنا سيَر هؤلاء الفلاسفة ، ومنها سيرة افلوطين بقلم فورفوريوس وسير السفسطائيين بقلم اونابوس (نحو ٣٧٥) ، وسيرة أبروقلوس بقلم مارينوس (نحو ٤٩٠)، وسيرة ايزودورس بقلم دمسقيوس (نحو ٥١١) ، أوساطاً كانت تقبل بحماسة متعاظمة على المعتقدات الباطلة وتطلب أغرب القَصَص وأسخفه عن التأثير السحري لحجر أسود أو لتمثال من التماثيل . وينبغي ان نضيف الى ذلك ان ليس سخف هذه الخرافات هو ما حمل السلطات العامة على السعي الى اجتثاثها ؛ وانما علة ذلك أن الجميع كانوا يخشونها لأن جميع الناس ، من مسيحيين ووثنيين ، ومن عامة ومتنورين ، كانوا يؤمنون بنجعها وفاعليتها ويخافون أن يلحقهم منها أذى . اما الابيقوريون والشكاك الذين تكلم عنهم لوقيانوس فقد تنادروا وآلوا الى انقراض . ولنا ان نتخيل ذلك العالم المأخوذ برهبة تلك التأثيرات السحرية السرية التي ما كان يخطر له في بال أن يواجهها بمعرفة عقلية ترتكز إلى أبسط مبادىء علم الآلات . والحق أن ذلك العصر كان أبعد العصور طراً عن الأخذ بتصور ميكانيكي للكون ؛ فلا فعل البتة خلا ضرب من الإشعاع لا يعرف عقبة المسافة ؛ وكان كل نقل ميكانيكي للقوى يُتجاهل أو يُتحاشى : فالوسط المادي الذي بين العين والموضوع المنظور لا يفيد ، في نظر افلوطين ، في نقل الضوء ، بل لا شأن له على العكس غير ان يعيق تأثيره[٢٨] ؛ ولم يسلم ايضاً بالنقل الميكانيكي للاحساس من عضو الحس الى مقر النفس ؛ وردَّ جازماً دعوى من شبَّه الفعل الطبيعي بفعل العتلة . فهل من سبيل الى فهم التولد الميكانيكي لصفة مثل اللون[٢٩] ؟ ما السحر إذن باستثناء ، بل إن الفعل الطبيعي للاشياء في بعضها

(٢٨) ت ٤ ، ر ٥ .
(٢٩) ت ٤ ، ر ٧ ، ٦ ؛ ت ٣ ، ر ٨ ، ٢ ، ٥ .

بعضاً لا يعدو هو نفسه ان يكون حالة خاصة من السحر الكلي .

ألوهية الكواكب ، قدم العالم ، الايمان بالسحر ، الاعتقاد بأن النفوس ، الالهية الأصل ، مقدر عليها أن ترتد الى الآلهة : تلكم هي أركان تلك العقيدة التي دُرج على تسميتها **بالهلينية** بالتعارض مع المسيحية . ولهذه العقيدة كتبها المقدسة ، وهي **العرافات الكلدانية** التي عزيت الى أزمان سحيقة القدم ، والتي تعود على أية حال الى القرن الثالث ما دام فورفوريوس استشهد بها ؛ والواقع أن هذا الكتاب لم يكن إلا مجرد عرض منظوم للافلاطونية ؛ وكان أبروقلوس يثمنه تثميناً عالياً حتى كان من عادته ان يقول إنه لن يؤسفه أن تحرق الكتب كلها اذا ما استثني منها **العرافات الكلدانية** ، ومحاورة **تيماوس** لافلاطون . وكان لهذه العقيدة عبادتها ايضاً ، بل انها شهدت انشقاقاً في غاية من الغرابة بين « المشعوذين » الذين كانوا يبغون اختزال الهلينية الى محض شعائر طقسية وهجر كل نظر فلسفي ، وبين الفلاسفة الخلَّص . والشعوذة هي المعرفة بالاعمال اللازمة لتفعيل التأثير الالهي في المكان والزمان المرامين ؛ فهي فن غير منقطع الصلة بالخيمياء التي عرفت رواجاً عظيماً في ذلك العصر وارتكزت مثله الى الايمان بوحدة الموجودات ، مصدر تعاطفها وتجاذبها[٣٠] . وتمثل وجهة نظر الشعوذة على خير وجه في رسالة تعرف بعنوان **في أسرار المصريين** ؛ وقد أسندت هذه الرسالة عن خطأ الى يامبليخوس ، وهي في الحقيقة ردّ من كاهن مصري على **الرسالة الى انيبون** التي كان فورفوريوس حشد فيها جملة من المطاعن على الديانة المصرية . وهي تنهل ، وفي زمن واحد (مفتتح القرن الرابع) ، من

(٣٠) بيدز : **طقس الاسرار لدى الافلاطونيين المحدثين** ، في نشرية الاكاديمية الملكية البلجيكية ، ١٩١٩ ، ص ٤١٥ .

المنهل نفسه الذي نهلت منه الكتابات الهرمسية التي كانت تعلّم ، باسم هرمس[٣١] (تحوت المصري) ، العقائد الاساسية للافلاطونية (انظر طبعة الهرمسيات HERMETICA التي أصدرها و . سكوت في أربعة مجلدات ، اوكسفورد ، ١٩٢٤ ـ ١٩٣٦)

اما الفلاسفة ، الذين ما كانوا يتكلمون عن اولئك المشعوذين الا باحترام ، فقد أخذوا على عاتقهم ان يتأملوا في الوجود فوق المحسوس ، فوق سحر العالم الحسي ؛ وكان قصدهم ، بدورهم ، ان يعينوا صور هذا الوجود في تراتبها الهرمي . ولديهم جميعاً كانت القضية واحدة ، وواحداً كذلك ، بالاجمال ، منهج الانبثاق والارتداد ؛ بيد أن فكرهم اتصف مع ذلك بفروق مميزة ، وتجسد في مدارس حقيقية . وقد آلت القيادة الفكرية على التوالي الى كل من فورفوريوس ، والسوري يامبليخوس (المتوفى سنة ٣٢٩) ، ثم الى أبروقلوس (٤١٢ ـ ٤٨٤) الذي عرفت اكاديمية أثينا في عهده إشراقتها الاخيرة ، واخيراً الى دمسقيوس (مطلع القرن السادس) ، آخر معلمي الاسكندرية .

(٣)
فورفوريوس

منذ عرف فورفوريوس الصوري (٢٣٣ ـ ٣٠٥) افلوطين في روما سنة ٢٦٣ ، وقف نفسه على بث افكاره ونشر مؤلفاته ، مقدماً لها بكتاب عن حياة المعلم (٢٩٨) ، وبآخر بعنوان **مدخل الى المعقولات**

---

(٣١) هرمس المثلث الحكمة : الاسم الذي أطلقه الاغريق على تحوت، إله المصريين القمري ، ونسبوا اليه الكيمياء السحرية (الخيمياء) . « م » .

استخدم فيه **التاسوعات** ليعطي رؤية اجمالية عن طبيعة النفس والعالم المعقول ، مع إلحاحه بوجه خاص على امتناع النفس عن الانفعال ، حتى في اثناء الاحساس (الفقرة ١٨) وعلى استقلالها عن الجسم . لكن يبدو أن ميله الشخصي كان يجذبه الى النزعة الزهدية المصبوغة بصبغة فيثاغورية والى الالهيات الرمزية ؛ فكتابه **في القطاعة عن اللحوم** موجه الى شخص يدعى فرموس كان أقلع عن طريقة النباتية ؛ وقد تضمن ، في معرض بيان محاسن هذه الطريقة ومنافعها ، تفاصيل ثرة وثمينة للغاية (لكثرة ما يطلعنا عليه من آراء الكتاب والفلاسفة ، وعلى الاخص منهم ثيوفراسطس ، خليفة ارسطو) عن الاضاحي والذبائح ؛ فهذه لا تحلو منظراً إلا في عيون أشرار الجن الذين يريدون ان يعبدهم الناس ، بمن فيهم الفلاسفة ، وأن يفسدوا معتقداتهم عن الآلهة . وتضوع **رسالته الى مارسيلا** ، وكانت أرمل عقد عليها وهي أم لسبعة أولاد ، بتهجد من النمط التقليدي ، مرفوع الى إله كإله ابقتاتوس « شاهد ورقيب على أفعالنا وأقوالنا كافة » . والالهيات العملية هي التي تسم بوجه خاص كتابه عن **فلسفة العرافين** الذي وضعه قبل لقائه بأفلوطين والذي حفظ لنا منه اوسابيوس في **التحضير الانجيلي** مقتطفات تتضمن أعجب المعطيات عن اصول العبادة وطرائق صنع التماثيل كما يحددها العرافون . كذلك فإن مصنفه **في الصور** ، وقد حفظ لنا اوسابيوس ايضاً بعض مقتطفات منه ، يعطي تفاصيل كثيرة عن المدلول الرمزي للتماثيل ، وعن المادة التي تُصنع منها ، وعن أوضاعها وألوانها وصفاتها وما يضاف اليها من ملحقات ؛ والكتاب في جملته أدنى الى أن يكون رواقياً منه افلاطونياً . وفي كتابه **غار الحوريات** يغتنم مناسبة شرحه لبعض أبيات من هوميروس ليعرض آراءه في مصير النفس . وأخيراً نراه يتنطع للرد على الافلاطوني المحدث اتيكوس (نهاية القرن الثاني)

الذي قال ان للمادة وجوداً مستقلاً عن المبدأ الاول ، وللذود عن الدعوى الافلوطينية القائلة إن هذا الاقنوم مشتق هو الآخر من المبدأ . ذلكم هو الثيولوجي الذي شن **ضد المسيحيين** هجوماً عنيفاً ، حفظ لنا منه اوسابيوس بعض مقتطفات يعلن فيها بصريح العبارة أن عبادة المسيح تتنافى وعبادة أسقلابيوس[٣٢] .

لنضف الى ذلك قولنا إن فورفوريوس كان ايضاً مؤرخاً وشارحاً ؛ فعلاوة على **حياة افلوطين** كتب **أخبار الفلاسفة** ، ووصل فيه لغاية افلاطون ، وقد وصلتنا منه شذرات . ووضع **المدخل الى المقولات** في شرح مقولات ارسطو ، وقد اشتهر باسم **ايساغوجي** ، وكانت له في العصور الوسطى أهمية تاريخية كبرى ، ووصلتنا منه أجزاء، لكن شرح بويثيوس لم يكن إلا ترجمة له[٣٣] . أما **المدخل الى تنجيم بطليموس** اخيراً فينمّ عن شغفه بالعرافة والتنجيم[٣٤] .

(٤)
يامبليخوس

في عهد ديوقليسيانوس (٢٨٥ ـ ٣٠٦) وقسطنطين (٣٠٥ ـ ٣٣٨) علّم يامبليخوس الخلقيسي[٣٥] الذي هيمن بفكره على نهاية الافلاطونية المحدثة . وكانت الافلاطونية ذات حظوة في ذلك العصر لدى السلطات العامة ؛ والافلاطوني صوباتروس هو الذي رعى طقوس تأسيس القسطنطينية ؛ وقد تساءل المتسائلون عما اذا لم تكن المدينة

(٣٢) أسقلابيوس . إله الطب وابن ابولون في الميتولوجيا الاغريقية . « م » .
(٣٣) انظر بيدز : **تقارير اكاديمية النقوش** ، ١ تشرين الاول ١٩٢٢ .
(٣٤) بول : الفلك SPHAERA ، ص ٧ ، الحاشية .
(٣٥) نسبة الى خلقيس من اعمال سورية القديمة ، « م » .

الجديدة ستحقق حلم افلوطين في قيام مدينة افلاطون PLATONOPOLIS[٣٦] . وكان يامبليخوس معلم أسرار MYSTAGOGUE بقدر ما كان فيلسوفاً . والطريقة التي دعا الى دراسة افلاطون بها (وفق ترتيب ربما كان حتى في ذلك الحين تقليدياً) ذات دلالة : فمن الواجب دراسة عشر محاورات بحسب ترتيب موضوعاتها ، ابتداء بمحاورة **ألقيبيادس الاول** ، التي تبحث في المعرفة في ذاتها ، ومروراً بمحاورة **غورغياس** ، التي تبحث في الفضائل السياسية ، على أن يكون مسك الختام محاورة **بارمنيدس** لأن موضوعها المبدأ الاسمى . فإن قرئت المحاورات بهذا الترتيب كانت دليلاً عظيماً للحياة الروحية[٣٧] .

لم تصلنا من تأملات يامبليخوس في النفس إلا شذرات من مصنف له ، ذي طابع تاريخي في المقام الاول ، حفظها لنا ستوبيوس في **المنتقيات** (ك ١ ، ف٤٠ ، ٨ ؛ ف ٤١ ، ٣٢ – ٣٣) . وما يهمنا فيها هو أنه أراد تمييز المأثور التاريخي الخالص للافلاطونية من الاضافات التي أضيفت عليه . فحسب تعليم لا يعود عهده الى أبعد من نومانيوس ، يُزعم ان النفس ماهية مطابقة لماهية الوجود الاعلى الذي هي مشتقة منه ؛ أما في مذهب افلاطون (وكذلك ارسطو وفيثاغورس) الحقيقي فالنفس جوهر متمايز عن ذلك الوجود ومحبو بصفات خاصة . ويتجلى لنا هنا بوضوح كافٍ التعارض بين افلاطونية مستوحاة من الرواقية ، هي افلاطونية نومانيوس الذي جعل من النفوس محض شذرات من العقل الالهي ، وبين افلاطونية تكاثر من حدود التراتب

---

(٣٦) بيغانيول الامبراطور قسطنطنين L'EMPEREUR COSTANTIN ، ١٩٢٢ ، ص ١٥٩ .

(٣٧) نقلاً عن ابروقلوس شرح على « القيبيادس » ، طبعة كوزان ، ف ٢٩٧ ، ١١ – ٢٠ .

الهرمي لمنازل الوجود ، وتجاهد لتحفظ لكل منزلة طابعها الخاص والأصيل .

إن الميل الى تلك المكاثرة ، وقد تجلى بوضوح في تلك المناسبة ، هو العلامة الفارقة لتلك الحقبة الاخيرة من الافلاطونية المحدثة التي دشنها يامبليخوس ؛ فهو من حدد الطريقة وضرب المثل ـ وبه سيقتدي ابروقلوس ـ بأن أحلَّ محل الثلاثية الافلوطينية وجوداً فوق حسي ، مركباً من عدد كبير من الثلاثيات المتناضد بعضها فوق بعضها الآخر . فهل في ذلك مواصلة ، كما قيل تكراراً ، لحركة فكرية بدأت مع افلوطين ؟ فلو كان الأمر لأفلوطين لكان أدرج بين المبدأ الاول وبين العالم أقنومي العقل والنفس ، ليصل ما انقطع من الاتصالية التي باتت مستحيلة بحكم تعالي **المبدأ** وطابعه المفارق ؛ ولكان ورثته ، وفق النهج نفسه ، أدرجوا حدوداً أخرى ، مثلما تُصف النقاط واحدتها بجانب الاخرى ، للاقتراب من خط متصل .

غير أننا نتبين ، على العكس من ذلك ، في قيادة يـامبليخوس للمدرسة ارتداداً حقيقياً عن الروح الافـلوطيني . فحينما أوضح ابروقلوس ، في تطابق تام في العقلية مع يامبليخوس ، في كتابه **شرح « تيماوس »** (٢٤١ و) ، ان **الابدية** أقنوم يتعين إدراجه بين **الخير والحيوان** في ذاته (مثلما ينبغي إدراج **الزمان** بين العالم المعقول والعالم المحسوس) ، أبدى الملاحظة التالية في معرض كلامه عن مؤلفين ما سماهم وان كان يعني بهم حتماً افلوطين وكتّاب مدرسته : « يخلط الآخرون كل شيء : فعدم تسليمهم بوجود العقل بين النفس والخير يرغمهم على الإقرار بوحدة هوية العقل والابدية » . وهذا النقد التبسيطي النزعة ، ليس قوامه القول بالتمييز والتفريق حيثما قال افلوطين بالتداخل ووحدة الهوية ، كما قد نحسب حينما نقرأ ابروقلوس وحده ، وانما قوامه التنكر لروح افلوطين الذي لم يخلط على الاطلاق

بين الابدية والعالم المعقول ، وانما تقرى الابدية في حركة العقل في ارتداده نحو الواحد[٣٨] ، وطلبها بالتالي في تكوينه ومساره ، ولم ينزلها ، بعكس صنيع خلفائه ، منزلة الحد الجامد الثابت . على هذا المنوال نفسه طعن أبروقلوس ، في موضع آخر، في النظرية التي أعطاها افلوطين في الجن ؛ فأفلوطين هدَّم مفهوم الجن بالذات حينما جعل من الجن ، على غرار الرواقيين ، جزءاً من انفسنا[٣٩] ؛ فهنا أيضاً يهمل أبروقلوس النظرية الافلوطينية اللطيفة في النفس ، وهي النظرية التي تقول إن الجزء الاعلى من ذاتنا (الجن) ، الجزء التأملي ، هو نحن بدون ان يكون نحن ؛ فهو نحن متى ارتقينا اليه ، ولا يعود نحن متى نزلنا الى مستوى أدنى .

كان الشاغل الاكبر ليامبليخوس (ولأبروقلوس كذلك) ان يهتدي الى طريقة تجمع بين المنهج الارسطي ،الذي يصنف مفهومات الصفات من الاعم الى الاخص ، وبين الجدل الافلاطوني ؛ طريقة تتيح له ايضاً ان يهتدي في العالم المعقول الى الاشكال الدينية الشديدة التنوع التي تتميز بها الوثنية : الآلهة ، الجن ، الابطال ، الخ ، وأن يستنبطها ويعين مواضعها بدقة . غير أن هذا التصنيف الوسيع الرحب خاوٍ من الحياة الروحية التي كانت تنبض بها **التاسوعات** والتي تنحط ، من جهة أولى ، الى اجتهاد العالم بالالهيات في تصانيفه ، ومن الجهة الثانية ، الى ممارسات المشعوذ .

والواقع انه شتان ما بين الثلاثية الافلوطينية (الخير والعقل والنفس التي من مجموعها يتألف العالم المعقول) والثلاثي اليامبليخي الشهير . وسوف نرى على كل حال كيف يخرج الثاني من الاولى ؛

---

(٣٨) التاسوعة الثانية ، الرسالة السابعة .

(٣٩) شرح على «ألقيبيادس» ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٥ ، والمقصود افلاطين ، ت ٣ ، ر ٤ ، ٥

ولكن لنستذكر أولاً كيف تخيل افلوطين تولد الاقنوم الادنى من الاعلى؛فمن الاقنوم الاعلى ينبثق شعاع؛بيد أن هذا الانبثاق لا يلبث ان يتوقف ، فإذا بالشيء الذي انبثق يلتفت الى الوراء بحركة ارتدادية ويتثبت وهو يتأمل أصله . وكان افلوطين اضاف ، في معرض كلامه بوجه خاص عن كيفية تولد النفس من العقل ، أن مبدأ النفس لا ينبثق ابداً بل يبقى لصيق أصله . بيد أن ثلاثي يامبليخوس يعزل هذا الشرط المثلث لكل تولد(٤٠) ؛ فمبدأ كل تولد ثلاثي يضم ما يتبقى (TÒ MÉNON) ، وما ينبثق (TÒ PROION) ؛ وما يجعل ما انبثق يرتد (TO EPISTPEPHON) . لكن يامبليخوس يتصور شروط التولد الثلاثة هذه في أشكال ثابتة : فكل ثلاثي أشبه بعالم أو بالاحرى بنظام DIACOSMOS يضم ما يجعل من هذا النظام واحداً ، وما يجعله متبايناً (الانبثاق) ، وما يبقيه ، رغماً عن تباينه ، موحداً (الارتداد) . ناهيك عن ذلك ، إن هذا الشرط المثلث الذي ما كان يرسم لدى افلوطين سوى الصورة العامة لكل تولد يغدو لدى يامبليخوس هو الوجود كله ؛ فلا وجود إلا لأنظمة ثلاثية DIACOSMES متناضد بعضها فوق بعضها الآخر ، وكل نظام أدنى منها أشبه بصورة خاصة للنظام الاعلى . على هذا النحو يتألف الثلاثي الاول من مبدأ هوية : الوحدة ، ومن مبدأ انبثاق أو تمايز : الثنائية ، واخيراً من مبدأ ارتداد : الثلاثية . وتحت هذا الثلاثي ثلاثي ثانٍ مؤلف من ثلاث رباعيات، منظور اليها من ثلاث زوايا مختلفة ؛ فالرباعية الاولى ، مربع الاثنين ، وحدة ثابتة دائمة ($٢^٢$) ؛ والرباعية الثانية ، حاصل الاثنين مضروباً بالثنائية (٢ × ٢) انبثاق؛ والرباعية الثالثة ، الحاويةضمنياً للعشارية الكاملة (١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠)

---

(٤٠) نقلاً عن ابروقلوس : شرح « تيماوس » ، ٢٠٦ أ .

ارتداد.تحت هذا الثلاثي ثلاثي ثالث ، حده الاول مبدأ تشابه وهو مشارك في الهوية ، وحده الثاني يمتد في الموجودات طراً كما لو أنه نفس ، وحده الثالث يجعل الموجودات ترتد الى مبادئها .

لقد أجرت هذه المبادىء تحولاً جوهرياً في الافلاطونية المحدثة ؛ فثلاثي يامبليخوس لا ينضاف الى ثلاثية افلوطين ؛ بل ينوب منابها ؛ وايقاع الثلاثي لا يعود هو عينه ايقاع الثلاثية ؛ ففي ثلاثية الواحد والعقل والنفس كان ثمة تقدم متصل نحو مزيد من الانقسام ومزيد من التوسع دوماً . أما في ثلاثي يامبليخوس ، على العكس ، فنرى وحدة تنتشر ، ثم ترتد الى ذاتها ؛ ومحل ثلاثية الواحد والعقل والنفس يحل يامبليخوس ثلاثية الوجود والحياة والعقل(٤١) . فالعقل لاحق على الحياة ، وبالتالي على النفس ، كما نتبين ذلك فعلياً في الصيرورة المنظورة ، حيث يعقب الميلادَ نمُوُّ الحياة ويعقب نموَ الحياة نموُّ العقل ، وحيث نعاين تدرجاً في التعقيد من الوجود الى الوجود الحي ، ومن الوجود الحي الى الوجود العاقل . ويتطابق العقل مع آن الارتداد ، أي أنه لا يولِّد شيئاً ، بل يرتب وينظم ما تولَّد .

(٥)
ابروقلوس

ستتوضح هذه القَسَمات وستتحدد لدى ابروقلوس البيزنطي (٤١٢ ـ ٤٨٤) ، وهو من أواخر زعماء الاكاديمية ؛ وقد افتخر ، بعد سلفه بلوتارخوس ، بالتدريس في اثينا ، وأراد ، لكن بغير جدوى ، أن يحصر فيها تعليم المدرسة كله . كان سليل أسرة غنية من رجال

---

(٤١) ابروقلوس ، المصدر نفسه ، ٢٥٢ هـ .

القضاء ، وقد أنشيء هو نفسه في أول الأمر ليكون من أهل المحاماة ، ولكنه صار عن ميل في نفسه فيلسوفاً ؛ كان شخصاً متديناً ، وكان تدينه على تزمته متعدد الأوجه ، فكان يحتفل في كل شهر بطقوس الام الكبرى ، ويراعي أيام المصريين الحُرُم ، ويصوم بانتظار آخر يوم من كل شهر ، ويصلي كل يوم مشرقاً ومغرباً وظهراً ، ويبحث عن الآلهة الغريبة ليرفع اليها تسابيحه ، ويزاول فن السحر والشعوذة الذي أخذ طرقه عن اسقلابيجانيا ، ابنة بلوتارخوس ، التي أخذتها بدورها عن ابيها(٤٢) . وقد عرفته المدرسة الافلاطونية المحدثة مصنِّفاً عظيماً ، ومؤلف موجزات وخلاصات وشروح في كل نوع ، تتسم بالوضوح والشفافية وحسن الترتيب الى حد يبعث على الدهشة على الرغم من عوص الموضوع . وأهم كتاباته شروح مطولة غير مكتملة ، أو لم تصلنا إلا منقوصة ، على محاورة **تيماوس** ، وعلى محاورة **القيبيادس** ، وعلى الكتاب الخامس من **الجمهورية** ، وكذلك على محاورتي **بارمنيدس** **واقليدس** ؛ ورسائل في الالهيات ، ومصنف مطول في **الالهيات الافلاطونية** ، وآخر مقتضب في **مبادىء الالهيات** ؛ وله ايضاً بحث في الشر حفظته لنا ترجمة لاتينية من العصر الوسيط .

تتميز **مبادىء الالهيات** ، التي تعطي فكرة كاملة عن الوجود فوق الحسي ، ببراعة منهجها : فهي تتألف من قضايا مبرهن عليها بالمنهج الاقليدي ؛ ويعتمد فيها ابروقلوس برهان الخلف الذي يستبقي فرضاً واحداً باستبعاده جميع الفروض الاخرى . وتلكم هي القضية الاساسية في الكتاب التي قد يجوز لنا تسميتها بقضية التفارق: « إن الحد الماثل في جميع حدود سلسلة ما لا يمكنه أن ينيرها جميعاً إلا إذا كان كائناً ، لا في واحد منها ، ولا فيها جميعاً ، بل قبلها

(٤٢) نقلاً عن مارينوس : حياة أبروقلوس VIE DE PROCLUS .

جميعاً » . لأنه (هكذا تقول المحاجّة) إما ان يكون فيها جميعاً وموزعاً فيها جميعاً فيكون بحاجة الى حد آخر يجمع أجزاءه ؛ وإما ان يكون في واحد منها فقط ، وعندئذ لن يكون ماثلاً فيها جميعاً . اذن ، الخ . هذه القضية العظيمة الاهمية هي البرهان على الواقعية الافلاطونية ؛ وقصده منها ان يقول إنه لا وجود لأشياء طيبة ان لم تكن الطيبة موجودة من قبل ؛ ولا وجود لأشياء أبدية ان لم تكن الابدية موجودة ، الخ . وبمقتضى تلك القضية يميز ابروقلوس ، بصدد كل سلسلة من الاشياء التي تتمتع بصفة مشتركة ، وعلى سبيل المثال سلسلة الاشياء الطيبة ، حدوداً ثلاثة : حداً لامشارَكاً ، أي مفارقاً ، هو الطيبة ؛ وحداً مشارَكاً ، اي الصفة المشتركة بين جميع تلك الاشياء ، وهي الطيِّب ، واخيراً الشيء او الاشياء المشارِكة ، اي الاشياء الطيبة . وربما جاز لنا القول ، بلغة المناطقة ، ان اللامشارَك هو مفهوم المعنى ، والمشارِك ما صدقه ، والمشارَك ما يربط المفهوم بالماصدق .

من هنا كان تصنيف الحدود حسب عموميتها النازلة ؛ وبراعة ابروقلوس ، الذي يرفع هذا التصنيف الى مصاف الميتافيزيقا ، تكمن في أنه اعتبر كل حد عام علة للاشياء المشمولة في ماصدقه؛فمن ذلك مثلاً ان الواحد او الوحدة علة لجميع الاشياء التي يجوز فيها القول إنها واحدة ؛ ويترتب على ذلك أنه كلما كان الحد عاماً وبسيطاً ، ارتفع منزلة ؛ ولكن على العكس من ذلك ، كلما كان الشيء المشارك بسيطاً ، أي مشاركاً حصراً في صفات بالغة العمومية ، تدنى منزلة ؛ هكذا فإن الوجود ، كصفة مجردة ، أعلى من الحياة (أي أن مضماره أوسع من مضمار الحياة) ، والحياة أعلى من العقل ؛ بالمقابل ، فإن الوجود العاقل أعلى من الوجود الحي ، والوجود الحي أعلى من الوجود المحض ، مثلما ان مثول محمول أقل كلية في موضوع ما يستتبع مثول محمولات اكثر كلية فيه : فان يكن الشيء انساناً كان بالاولى حيواناً ،

وان يكن حيواناً ، كان موجوداً .

تلكم هي إذن **السلاسل** (السلسلة SEIRA هي اجتماع لامشارَك ومشارَك ومشارك ، وعلى سبيل المثال اجتماع الحياة والموجودات التي تنعم بها) وقد صُنِّفت في تراتب هرمي تبعاً لدرجة عمومية اللامشارَك الذي يهيمن عليها أو تبعاً لدرجة بساطته : ففي مبدأ كل شيء ، **الواحد** ؛ وتحته سلسلة الآحاد او الأحاديات ENADES ؛ وتحتها سلسلة **الوجود** (تحتها لأن كل وجود واحد ، على حين ان كل واحد ، ومثلاً العدم ، ليس وجوداً) ؛ وتحتها سلسلة الحياة ، ثم سلسلة النفس . والسلسلة ، وأبروقلوس يقول ذلك إثباتاً (القضية الثالثة) ، هي الجنس . غير أن الجنس عند ابروقلوس علة ، أي أنه يحتوي في وحدته جميع الانواع بلا تمييز . وهذا معناه ان كل سلسلة أشبه بعالم DIACOSMOS يحتوي كل واحد ، بطريقته ، على جميع درجات وجوده الممكنة ؛ فما هو محتوى في سلسلة الأحاديات في صورة الاحادية محتوى في سلسلة الوجود في صورة الوجود ، وهكذا دواليك ؛ اذن فكل جزء من محتوى الاحادية يناظره جزء من محتوى الوجود والحياة والعقل والنفس ؛ ومجموع الاجزاء المناظرة ، اذا أخذت في مختلف تناضداتها ، يسمى نظاماً TAKSIS ، وذلك بقدر ما يتقيد ابروقلوس نفسه بمصطلحاته .

هناك اذن شبه قانون لتوزيع درجات الوجود مشترك بين السلاسل كافة : فالموجودات تنقسم مثل الآحاد ، والموجودات الحية مثل الموجودات ، والعقول مثل الموجودات الحية ، والنفوس مثل العقول .

لنحاول ان نفهم ما قانون التوزيع هذا . فالواحد الاولي ، مبدأ الاشياء طراً، له ـ لنذكِّر بذلك ـ ، بالاضافة الى الموجودات التي تتبع له ، وظائف شتى : فهو يجعل منها موجودات مكتملة TELESIOURGEI ، ويشد معاً أجزاء ماهيتها SUNÉKEI ، ويحمي

حدها ضد غزو الماهيات الاخرى PHROUREI ؛ وبفضل **الواحد** يكون ثمة نسق من موجودات محددة ومتناظمة.والحال ان هذه الوظائف المختلفة ، اللامنقسمة إطلاقاً في **الواحد** ، محتم عليها أن تفترق ؛ ومن هذا الافتراق تولد سلسلة الاحاديات او الآلهة ، وهي سلسلة يعين كل حد من جدودها إلهاً أو طبقة من الآلهة : فهناك الآلهة التي تكمل ، والآلهة التي تحتوي ، والآلهة التي تحفظ ، وآلهة أخرى ايضاً اذا امكن الاهتداء الى خاصيات اخرى **للواحد** . وتركيب سلسلة الآحاد أو الآلهة هذا يتكرر في كل سلسلة دنيا ، مما يعني ان كل سلسلة لها ، ازاء السلسلة الادنى منها ، وظيفة تكميل واحتواء وحفظ ؛ وعلى هذا النحو يعين الوجود نسق العقول أو **سلسلتها** ، ويعين العقل سلسلة النفـوس ، وتضطلع النفـوس اخيراً بـالوظـائف نفسها في العـالم المحسوس .

لكن ليس هذا كل شيء : فكل سلسلة تحتوي في ذاتها ، من زاويتها الخاصة ، صفات جميع السلاسـل الاخرى . ولننـوه اولاً بصفات السلاسل التابعة الخمس : فمن الآحاد تُشتق الماهيات أو الموجودات الثابتة والمعقولة ؛ ومن هذه الموجودات تنبثق **الحيوات** ، وهي هذه الموجودات عينها متصورةً على أنها تؤلف منظومة مشابهة لمنظومة الموجود الحي (الحيوان في ذاته كما حددته محاورة **تيماوس** لافلاطون) ؛ ومن **الحيوات** تفيض العقول ، وهي ماهيات عقلية تتعقل وتتأمل ؛ ومن العقول تفيض النفوس لتبث الحياة والحركة في العالم المحسوس . والحال ان كل سلسلة (تلك هي النتيجة اللازمة لكون الجنس حاوياً للنوع) تحتوي في ذاتها حدوداً مناظرة لكل مجموع السلاسل . فبنيان الواحد والوجود والحياة والعقل والنفس ليس بنيان مجموع السلاسل فحسب ، بل كذلك بنيان كل سلسلة من السلاسل . ففي سلسلة الأحاديات هناك ، علاوة على الاحادية نفسها ، أحاديات

او آلهة معقولة تناظر الوجود ، وآلهة عاقلة تناظر العقل ، وآلهة مباطنة للكون تناظر النفوس . والأمر بالمثل في كل سلسلة من السلاسل ، إذ لكل سلسلة في قمتها أحادية تناظر السلسلة الالهية ، وعقل واحد ، ونفس واحدة ، الخ ، وتتضمن ، على طريقتها ، من حيث هي عقل أو نفس او حياة او وجود ، كل ما تتضمنه السلاسل الرئيسة أو المرؤوسة .

على هذا المنوال نجد في كل سلسلة محورين للتصنيف ، متجاورين لكن غير متحدين ، واحدهما يرتكز الى انقسام الواحد الى وظائفه ، والآخر الى مبدأ وجود الكل في الكل . وهذا مغاير تماماً لفلسفة افلوطين : فكل ما في مذهب ابروقلوس يثبِّت كل شكل من أشكال الوجود في مكانه ، في تراتب هرمي ثابت هو الآخر ؛ وكل وجود يتوافر له في سلسلته كل ما هو لازم له ؛ وهكذا فإن عقول السلسلة الرابعة لا تتأمل معقولات السلسلة الثانية ؛ لكن في داخل السلسلة الرابعة بالذات يوجد حد ، العقول المعقولة ، يناظر السلسلة الثانية وهو موضوع العقول العاقلة . وفي الافلوطينية كانت جميع السبل والمسالك مفتوحة امام النفس ، تلك « السائحة في بلاد الميتافيزيقا »[٤٣] ؛ ولكن لا شيء بالمقابل لدى ابروقلوس يناظر تلك الذات المتحركة والروحية التي تتنقل عبر مختلف الأصعدة بين المادة والواحد . بل ان مفهوم الحياة الروحية بالذات اختفى أو كاد . فأبروقلوس يمتنع عن مماهاة الشر بالمادة . « ليس الشر لا في الصورة التي تريد الهيولى ان تهيمن عليها ، ولا في الهيولى التي لها في النظام رغبة ؛ وانما هو في فقدان المقاس المشترك بين الهيولى والصورة »[٤٤] . وعلى هذا لا وجود للشر كأقنوم ،

---

(٤٣) إنج . فلسفة افلوطين The philosophy of Plotinus .

(٤٤) شرح « تيماوس » ، ١١٥ هـ .

وانما وجوده ككيان مشتق . وهذا منتهى النأي عن افلوطين . ولا يحدث أي حدث حقيقي في هذا الكون الذي لا يقبل الخلق البتة ، بل يبقى أزلاً ابداً هو هو . يقول ابروقلوس مخاطباً المسيحيين: « لأي قصد سيهبّ الله ، بعد طول كسل لامتناهٍ ، ليخلق ؟ ألأنه يعتقد أن ذلك أحسن ؟ ولكنه من قبل كان إما بذلك جاهلاً أو عارفاً ؛ والقول بأنه كان جاهلاً خلف ؛ وان كان يعرف ، فلماذا لم يبدأ من قبل ؟ »(٤٥) .

(٦)
دمسقيوس

عرف دمسقيوس بمثل ما عرف به ابروقليوس من ورع وتقى ، وهذا ما نستشفه من كتابه **حياة ايزودورس** ؛ ومعه نصل الى آخر الحلقات العقلية الوثنية ، الى اولئك الذين كانوا يجتمعون في الاسكندرية ليتكلموا عن الايام الخوالي في أجواء زودتنا بتفاصيل موحية عنها برديةٌ اكتشفت مؤخراً(٤٦) . وقد حفظ لنا الزمن من مؤلفات دمسقيوس رسالته المطولة جداً **في المبادىء** ، وهي شرح للقسم الاخير من محاورة **بارمنيدس** ؛ وفيها يذهب في غالب الاحيان خلاف مذهب ابروقلوس . فكل البنيان الهرمي الثابت لدرجات الوجود ، الذي صممه وشاده عقل ابروقلوس شبه القانوني ، تداعى وتقوض ليخلي مكانه لحياة روحية وصوفية مستعرة أشرعت الابواب وفتحت السبل من جديد امام منازل الوجود العليا . والحق أن الشاغل الاكبر

---

(٤٥) المصدر نفسه ، ٨٨ ج .

(٤٦) ج. ماسبيرو : برديات بوجيه . هورابولون ونهاية الوثنية المصرية ، في نشرية المعهد الفرنسي للعاديات الشرقية ، م ١٠ و ١١ .

لدمسقيوس كان تهديم المقولات التي جمدها ابروقليوس ، وبيان عدم ارتكازها الى أي نقطة استناد في محاورة **بارمنيدس** . فبادىء ذي بدء لا يجوز اتخاذ **الواحد** المفارق ، المتعالي ، بوظائفه المحدَّدة (توحيد الواقع) مبدأ أول . ففوق **الواحد** يوجد **الفائق الوصف** ، « الممتنع على الجميع ، العادم الارتباط ، المفارق الى حد لا يعود معه يحوز حقاً التفارق ؛ ذلك ان المفارق مفارق لشيء ويظل محتفظاً بعلاقة ما بما هو مفارق له »(٤٧) . ينبغي اذن ان نضع **المبدأ** خارج كل تراتب هرمي وفوقه ، وان نمتنع عن نسبة أي نظام وأي تراتب هرمي اليه ، ولو من باب المثال . « لكن هل يأتي مع ذلك شيء منه الى أشياء هذه الدنيا ؟ كيف لا ، ما دام كل شيء يأتي ، بصورة من الصور ، منه ؟ » (١٧ ، ١٣) . هذا الشيء هو ما يحتويه كل وجود من شيء ممتنع على الوصف ، ممتنع على الفهم : وكلما ارتقينا صُعُداً التقينا اكثر فاكثر بفائق الوصف . « **الواحد** كثر امتناعاً عن الوصف من الوجود ، والوجود اكثر امتناعاً عن الوصف من الحياة ، والحياة اكثر امتناعاً عن الوصف من العقل » . بيد اننا إذ نحاول على هذا النحو ان نضع تسلسلاً هرمياً للفائق الوصف نكون قد استسلمنا مرة ثانية لميولنا الخبيثة ؛ فنحن نكاد نبني تراتباً هرمياً جديداً إذ نهتدي الى **واحد** يند عن الوصف ، به يرتهن وجود يند عن الوصف ؛ ومن ثم سيتعين علينا في نهاية المطاف أن نمتنع عن القول بأنه يورث شيئاً للموجودات التي تصدر عنه . الفائق الوصف هو ما يضعه الفرض الاول في محاورة **بارمنيدس** حينما يقرر أنه ليس حتى بواحد ، وذلك تبعاً لمجهود النفس التي تضعه واحداً ثم تحذف منه **الواحد** بسبب تعاليه الذي لا ممسك له .

جلي للعيان هنا نهج دمسقيوس ، اشرئبابه الى الحدس الذي

---

(٤٧) طبعة رويل ، ك ١ ، ص ١٥ ، ١ ، ١٣ .

يحاول أن يجعله خصباً بحده الاقوال التي يضعها واحدها بالآخر، سالكاً الى ذلك سبيلاً من سبل الجدل الحي، اقرب بكثير الى جدل افلوطين منه الى جدل ابروقلوس. فالفائق الوصف ضرب من مبادأة مطلقة، مثله مثل **الاول** الذي قال به افلوطين في رسالته عن ارادة **الواحد**. بالمقابل فإن **الواحد**، نظراً الى انه علة، يتحدد بوظيفة وبعلاقة.

كان دمسقيوس بالاجمال مفعماً ريبة ازاء تلك الطريقة الآلية التي راجت مع يامبليخوس وابروقلوس في تعيين المبادىء؛ فعيبها الكبير في نظره أن المعاني التي تتداولها بصدد المبادىء لا معنى لها إلا في المشتقات. فمن ذلك، مثلاً، أن هؤلاء حينما يرغبون في بيان الكيفية التي تُشتق بها من **الواحد** الجذري الكلية الاحادية التي هي أشبه بالمجموع المتحد للموجودات المعقولة، يجعلون من هذه الكلية المتحدة تركيباً لمبدأين متعارضين يسمونهما الواحد والثنائي، أو الحد واللامحدود، أو كذلك الأب والقوة. والحق أنه ليس ثمة من منفذ على هذا النحو المباشر الى مراتب الوجود؛ وانما السبيل الى ذلك المجاز؛ فبما أننا درجنا على تفسير الخلائط والأمشاج التي يتأملها عقلنا ونفسنا بغير ما صعوبة بتراكيب من ذلك القبيل (تفسير الائتلاف مثلاً بنسبة ثابتة معيَّنة لثنائية الخفيض والرفيع اللامحدودة)، فإننا نسحب مبادىء من هذا النوع بكل بساطة على الوجود الاسمى (الفقرة ٤٥). والدليل على أنه لا وجود هنا إلا لتشابه يمتنع فيه اليقين هو تنوع الاسماء التي نستخدمها في الاشارة الى كل مبدأ من المبدأين المتعارضين: الاحادي، الحد، الأب، الوجود بالنسبة الى الاول، والثنائي، القوة، السديم، بالنسبة الى الثاني (الفقرة ٥٦). لا يظهر اذن التفارق والتضاد، الانبثاق والارتداد، إلا في موجودات مشتقة من الوجود الذي نريد تعليله باتحاد مبدأين

متمايزين . والوجود الذي نريد تعليله هو الاتحاد أو المتَّحِد، أي الوجود الذي تكون فيه الموجودات جميعاً ما تزال في حالة من عدم الانقسام ؛ فكيف السبيل ، والحالة هذه ، الى توليده من دمج وجودين متمايزين ؟ ان مبادىء سابقة في الوجود على **المتحد** ، مبادىء كانت موجودة قبل أن ينتقل أي موجود الى حالة التمايز ، لا يمكن ان تكون هي نفسها متمايزة .

من هنا كان لدى دمسقيوس تصور جديد للثلاثي الاولي تحل فيه محل الآناء الثلاثة : الثبات والانبثاق والارتداد ، حدود ثلاثة لا ينال تثليثها من وحدتها ؛ الأول من هذه الحدود الثلاثة **واحد ـ كل** ، واحد بذاته وكل من حيث انه منتِج للثاني ؛ والثاني **كل ـ واحد** ، كل بذاته وواحد بفعل الاول ؛ والثالث يأخذ من الاول الواحدَ ، ومن الثاني الكل ؛ وكل حد من هذه الحدود الثلاثة أشبه بمظهر أو وجه لوجود واحد .

ان سهام هذا النقد ، التي طالت منهج أبروقلوس ، أبعدت في الوقت نفسه دمسقيوس عن الافلاطونية المحدثة ؛ ولو شئنا ان نبين كيف ان دمسقيوس يعارض كل تفسير يعطيه ابروقلوس لمحاورة **بارمنيدس** بتفسير من عندياته ، مستلهم من روح مغايرة ، لكان علينا أن نحلل بالتفصيل كتابه الضخم كله ؛ فهو يرفض مثلاً التفاسير التي تستخلص من صفات العالم المخلوق صفات نموذجه(٤٨) ؛ ويلح على ان العالم المحسوس ليس صورة لكل الوجود ما فوق الحسي برمته ، وانما هو كسرة صغيرة فقط من هذا الوجود ، من عالم المُثُل(٤٩) . وفي

(٤٨) ك ١ ، ف ٥٢ ، ١٦ ـ ٥٣ ، ١٧ .
(٤٩) ف ١٥٦ ، ٣١ ـ ١٦٠ ، ٢٢ .

موضع آخر يقر وينوه بقوة بأن الانبثاق والارتداد لا يمكن إسنادهما إلا الى ماهيات عقلية (هل كان افلوطين قال شيئاً آخر ؟) ولا يمكن ان يكونا مفتاحاً عاماً لتفسير كل وجود .

لقد شاءت نوائب الزمان أن يبقى تعليم دمسقيوس عقيماً ، على الرغم من عمقه وتجديده الجديرين بكل اعجاب في بعض مظاهره ، وان كان يشوبه قدر من الخلط والهذر . فحين أصدر يوستنيانوس أمره في سنة ٥٢٩ بإغلاق مدارس اثينا الفلسفية ، كانت جامعة اثينا ، التي عرفت عظيم الازدهار في ايام السفسطائي ليبانيوس ، صديق يوليانوس وهيماريوس ، قد أغلقت ابوابها من تلقاء نفسها لعدم توافر التلاميذ ، وربما ايضاً الاساتذة ؛ ويخبرنا دمسقيوس في حياة ايزودورس (٢٢١ ـ ٢٢٧) بمدى انحطاط مستوى التعليم الفلسفي في اثينا في زمانه ، في ظل زعامة هجياس الذي آثر في نهاية المطاف التعبد والتهجد على الفلسفة . ولم تكن الاسكندرية توفر مقاماً أميناً للفلاسفة ، كما يثبت ذلك الاضطهاد الذي لاحقهم به الاسقف أثناسيوس(٥٠) ومقتل الفيلسوفة الافلاطونية المحدثة هيباثيا التي فتك بها الغوغاء سنة ٤١٥ ؛ وكانت المدينة تجردت من ثوب عظمتها السابقة وآلت الى انحطاط . اما العاصمة الجديدة للامبراطورية فلم تكن ترى بعين الرضى والتحبيذ الى الدراسات الفلسفية : فلفظت الافلاطونية المحدثة آخر أنفاسها مع الفلسفة كلها ومع الثقافة الاغريقية كلها ؛ وأرخى ليل الصمت الكبير سدوله على القرن السادس والقرن السابع .

---

(٥٠) القديس اثناسيوس : بطريرك الاسكندرية (نحو ٢٩٥ ـ ٣٧٣) ، كان من فقهاء الكنيسة القبطية، وقد خاض حرباً لا هوادة فيها ضد البدعة الآريوسية . « م » .

ثبت المراجع

I. – E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851.

J. SIMON, *Histoire de l'école d'Alexandrie*. 2 vol., 1843-1845.

T. WHITTAKER, *The Neoplatonists*, 1901; 2e édit., 1918.

W. THEILER, *Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlin, 1930; rééd. 1964.

W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, Londres, 1918.

F. HEINEMANN, *Plotin*, 1921.

Ph. MERLAN, *From Platonism to neo-platonism*, La Haye, 1953.

J. PÉPIN, L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme, *Rev. phil.*, 1950, p. 38-64; *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.

R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

E. BRÉHIER, La philosophie de Plotin, dans *Revue des cours et conférences*, 1922, et en vol., Paris, 1922; 2e éd.; voir aussi les *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, section D.

PLOTIN, *Ennéades* (avec PORPHYRE, *Vie de Plotin*), *éd. et trad. par* E. BRÉHIER, coll. G. Budé; tomes I et II, 1924; tome III, 1925 (en cours de publication); tome IV, 1927; tome V, 1931; tome VI^1, 1936; tome VI^2, 1938.

PLOTINI, *Opera*, I (*Enn.*, I-III), 1951, II (*Enn.*, IV-V), 1959, Paris-Bruxelles, éd. P. HENRY et H. R. SCHWYZER. Voir également la traduction anglaise de Mac KEUNA, revue par PAGE, introduction de E. R. DODDS et Paul HENRY, Londres, 1958.

H. F. MÜLLER, Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem, *Hermes*, XLVIII, 1913, p. 409.

Paul HENRY, *Etudes plotiniennes*, I: *Les Etats du texte de Plotin*, Museum Lessianum, 1938-1941; II: *Les manuscrits des Ennéades*, 1941, 2e éd., 1948.

M. de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952; 2e éd. revue et augmentée, 1966.

Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955; *La procession plotinienne, ibid.;* La genèse du plotinisme, *Revue phil. de Louvain*, 1955, p. 469; La médiation du Verbe selon Plotin, *R. ph.*, 1956, p. 65 sq.

Entretiens de la Fondation Hardt, t. V, *Les sources de Plotin, Vandoeuvres-Genès, 1957 (1960).*

P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.

II. — F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 1928.

COCHEZ,*Les Religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, 1913.

SALOVSTOIS, *Des dieux et du monde*, édit G. ROCHEFORT, Paris, 1960.

III. — J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913.

IV. — J. BIDEZ, Jamblique et son école, *Revue des Etudes grecques*, 1919, p. 29-40. (Cf. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1904, p. 499.)

Jamblichi Theologumena Arithmeticoe, édit. de FALCO, coll. Teubner, 1922. (Cf. *Rivista indo-greco-italica*, VI, 1922, p. 49.)

V. — *Proclus, Commentaire du Parménide*, trad. CHAIGNET, 1900-1902. Edition dans la collection Teubner des Commentaires *Sur la République* (2vol., Kroll, 1899-1901), *Sur le Timée* (2 vol., Diels, 1900-1904), *Sur le Parménide* (Pasquali, 1908), *Esquisse des thèses astronomiques* (Manitius, 1907), *Institution physique* (Ritzenfeld, 1912), *Sur Euclide* (Friedlein, 1873). Voir aussi *The Elements of Theology*, édité, traduit et commenté par E. R. DODDS, Oxford, 1933.

PROCLOS, *Eléments de théologie*, trad. J. TROUILLARD, Paris, 1965.

KLIBANSKY ET LABOVSKY, *Parmenides... necs non Procli commentarium in Parmenidem*, Londres, 1953.

J. TROUILLARD, La monadologie de Proclus, *Rev. phil. de Louvain,* t. 57, avril 1959, p. 309-320; Convergence des définitions de l'âme chez Proclus, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* Paris, janvier 1961, p. 1-20.

E. BRÉHIER, l'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec, *R. M. M.,* 1919, p. 443; *Etudes de philosophie antique,* 1955, p. 248, et *passim.*

Edition Cousin de la traduction latine par G. de MORBEEKE des opuscules *Sur la providence, la liberté et le mal* et du *commentaire sur Alcibiade,* 1864.

VI. – C. E. RUELLE, *Le Philosophe Damascius.* Etudes sur sa vie et ses écrits, 1861.

DAMASCIUS, *De Principiis,* éd. RUELLE, 2 vol., Paris, 1889-1891.

DAMASCIUS, *Des Principes,* traduit par CHAIGNET, 1898.

DAMASCIUS, *Des Principes,* I, éd. et trad. GALPERINE (à paraître en 1967).

الفصل الثامن

الهلينية والمسيحية
في القرون الميلادية الاولى

(١)
اعتبارات عامة

لم تناوىء المسيحية الفلسفة اليونانية مناوأة المذهب للمذهب. فالشكل الطبيعي والعفوي للمسيحية ليس التعليم شفهياً وكتابياً. فالجماعات المسيحية في عهد الرسل كانت تتألف من حرفيين ومن سواد الشعب، وكان يهيمن عليها شاغل التآخي والتآزر في انتظار دولة قريبة للزمان. وكان كل متاعها في التبشير بملكوت السموات وفي تعزيز الايمان به كتابات ظرفية، ورسائل، وأقاصيص عن حياة المسيح، وأعمال الرسل؛ ولم تعرف قط العرض المذهبي المتلاحم والمقال العقلي.

وصلت الفلسفة اليونانية، في مطالع التاريخ الميلادي، الى صورة لكون مشبع كله بالعقل، متجرد من السر، يعاد رسمه بغير انقطاع في الكتابات الفلسفية كما في الكتابات الموجهة الى الجمهور الواسع (رسالة في العالم؛ المسائل الطبيعية لسنيكا، الخ)؛ وفي كون كهذا كانت مشكلة المصير الأخروي تتلاشى إما في الفكرة الابيقورية عن

« الموت الخالد » الذي لا يعني الأحياء في شيء ، وإما في التقبل الرواقي للموت مع سائر الاحداث التي ينسجها القدر الكلي ؛ وبتلاشيها تتلاشى الاساطير عن الآلهة أو تُختزل بالاحرى الى قصص تاريخي من شبيه قصص إفهاماروس[1] الذي أراد إحياء تاريخ الملوك الراحلين ، أو تفهم فهماً رمزياً طبيعياً على نحو ما فعل الرواقيون . وكان الموقف العملي للفيلسوف محكوماً كله بهذه العقلانية ؛ ففي تعازيه كما في نصائحه أو توجيهه للضمير تتكرر دوماً لازمة واحدة : ما الداعي الى الشكوى ، الى الخوف ، الى الاضطراب في عالم يقع فيه كل حدث من أحداثه في موضعه وساعته ؟

فيما كان الفيلسوف يبشر في روما بالمذهب العقلي ، كان عيسى يكرز في الجليل في أناس أميين ، يجهلون كل شيء عن العلوم اليونانية وعن تصورها للعالم ، أقدر على فهم الأمثال والحكايا منهم على فهم الاستدلالات المرتكزة الى جدل متراص ؛ وما كان مثول الكون والطبيعة والمجتمع في هذا الكرْز بصفة وجودات متجلببة بالعقل ، تنصاع بمطاوعة لفهم الفيلسوف ، بل كان مثولها كمستودعات لا ينضب لها معين للصور المفعمة بالمدلول الروحي : زنابق الحقل ، الابن الضال ، ربة البيت الباحثة عن درهمها الضائع ، وغير ذلك من الصور التي تباين في نضارتها وطابعها الشعبي الى حد التضاد الازهار المتوقعة والحذلقات الاسلوبية لمواعظ الفلاسفة . كان يعرف ، هو الآخر ، كيف يكون الوصول الى السعادة ؛ لكن لم يكن السبيل اليها ضرباً من بطولة الارادة التي تقف من جميع الاحداث الخارجية موقفاً لاأبالياً ؛

---

(١) إفهاماروس : كاتب اغريقي من اواخر القرن الثالث ق.م ، في تصوره ان الآلهة الميتولوجية كائنات بشرية ألهتها الشعوب عن خوف او اعجاب . « م » .

فـالفقر ، والاحـزان ، والاهانـات ، والمظالم ، وضـروب الاضطهـاد والتنكيل ، هي شرور حقيقية ، لكن هذه الشروط تفتح لنا ، بحكم اصطفاء الله للبسطاء والمحرومين ، ملكوت السموات . وشتان ما بين العذاب وترجي السعادة ، وهو ينبوع للفرح في وسط العذاب ، لدى تلميذ المسيح ، وبين ذلك الصفو وتلك الطمأنينة اللذين عرفناهما لدى الحكيم الذي يعاين في كل لحظة وآن قدره وقد تحقق بتمامه !

والحال أنه يتعين على مؤرخ الفلسفة أن يطرح عـلى نفسه ، بخصوص تعليم المسيح هذا الذي يتعارض بمنتهى الجلاء مع الهلينية بحكم الانعدام التام فيه لأية رؤية نظرية ، مرتكزة الى العقل ، للكون ولله، مسألة هي في الأصل وجه لقضية أعم تتصل بتاريخ الفلسفة: ما هي بالضبط،في تاريخ النظـر الفلسفي،أهمية انقـلاب الحضارة الغربية ، ابتداء من عهد قسطنطين ، الى حضارة مسيحية ؟ ومعروفة لدينا جملة الاجوبة التي أعطيت لهذا السؤال بكل تنوعها ؛ فبعضهم ذهب الى القول إن تلك الاهمية معدومة ؛ وهذا رأي يمكن ان يصدر عن قصدين متباينين : إما للحفاظ على نقاوة المسيحية الانجيلية التي لا تتضمن شيئاً آخر سوى واجب الحب والمحبة والخلاص عن طريق المسيح ، وإما لضمان استقلال الفكر العقلي وسؤدده ؛ فـأصحاب القصد الأول يؤكدون (وهذه كانت وجهة نظر المؤرخين البروتستانتيين الاوائل للفلسفة)[٢] أن ذلك القسم المتعلق من اللاهوت المسيحي بأصول العقيدة الذي أُقحِم على الانجيل والقديس بولس في القرون الخمسة الاولى ، وعلى الاخص التأملات حول طبيعة الكلمة وحول الثالوث ، لم يكن إلا إضافة خطرة للنظر العقلي اليوناني على المأثور الأصلي . أما أصحاب القصد الثاني فيذهبون الى أن التقدم الفعلي للفكر الانساني

---

(٢) انظر المدخل في المجلد الاول ، ص ٢٥ .

من الناحية العقلية يرتبط بغير لأم بالعلوم اليونانية ، من دون أن تتدخل المسيحية في المسيرة التي انطلقت من الرياضيات اليونانية لتنتهي الى حساب اللانهائي الصغر ، أي من بطليموس الى كوبرنيكوس : وهذا تطور مستقل بذاته للعقل امكن للمسيحية ان تعيقه في بعض الاحيان ، لكن بدون ان تساعده ابداً ؛ وتلكم هي وجهة نظر منظّري التقدم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

وفي رأي آخرين ، على العكس من ذلك ، ان المسيحية تمثل ثورة مهمة في تصورنا للكون . لكن أصحاب هذا الرأي يذهبون بدورهم الى تصوير التجديد الذي جاءت به المسيحية في صورتين متباينتين ، وان كانتا ـ من الجائز ـ متكاملتين . فمن جهة أولى يلاحظ الفلاسفة الذين يجنحون الى طلب جدل داخلي في التاريخ أن الفلسفة اليونانية تعطي في الاساس والجوهر تمثلاً موضوعياً للعالم ، صورة للكون بصفته موضوعاً للفكر الذي يتأمله ؛ وفي هذا الموضوع تستغرق بنوع ما الذات حينما تدرك العلم الكامل وتصير ، على حد تعبير ارسطو ، مطابقة للموضوع الذي تعرفه ؛ وكنا رأينا ان الذات لا سؤدد لها ولا استقلال إلا بالانتماء الكامل الى الموضوع . وعلى العكس من ذلك تماماً ، تقر المسيحية بوجود ذات مستقلة بذاتها حقاً عن عالم الموضوعات، وايجابيتها لا يستنفدها بتمامها تعقل الكون ، ذات لها حياتها الخاصة ، حياة عاطفة وحب غير قابلة للترجمة الى لغة التمثل الموضوعي . زبدة الكلام أن المسيحية إذ جهلت وتجاهلت تأملات الاغريق حول الكون لم تزد على أن اكدت على نحو افضل أصالة مساهمتها في الفكر الانساني ، وهي الاصالة التي تجلت في كشف جانب لا يقبل اختزالاً من الوجود ، جانب الذات والقلب والعاطفة والوجدان ؛ وانما في ظل حضارة مسيحية امكن ان تتطور المثالية التي

جعلت من الطبيعة الحميمة للذات مبدأ تطور كل واقع ووجود[٣] .

زد على ذلك ، وهذا هو الوجه الثاني للثورة العقلية التي اجترحتها المسيحية،أن كون الاغريق عالم بلا تاريخ ان جاز القول،نظام ازلي،لا فعالية فيه للزمان ، إما لأنه يدع هذا النظام مطابقاً دوماً لذاته ، وإما لأنه يولِّد سلسلة من الاحداث تعود دوماً الى النقطة نفسها ، تبعاً لتغيرات دورية تتكرر الى ما لا نهاية . بل أليس تاريخ البشرية بالذات في نظر أرسطو عَوْداً دائماً لحضارات واحدة ؟ وما كان للفكرة المعاكسة ، فكرة انطواء الوجود على تغيرات جذرية ومبادآت مطلقة واختراعات حقيقية ، وبكلمة واحدة ، على تاريخ وتقدم بالمعنى العام للكلمة ، ان ترى النور قبل أن تأتي المسيحية لتقوض تصور الاغريق للكون : عالم خلق من لاشيء ، قدر لا يتحتم على الانسان أن يقبل به من الخارج ، بل يصنعه لنفسه بنفسه بإطاعته أو بعصيانه الناموس الالهي ، مبادرة إلهية جديدة وغير متوقعة لانقاذ بني الانسان من الخطيئة وافتدائهم بعذابات الانسان ـ الله . هذه وغيرها معالم من صورة درامية للكون ، كون هو أبداً في أزمة وتبدل، عبثاً يبحث فيه الانسان عن قدر ، أي عن تلك العلة التي تحتوي العلل كافة ، كون تختفي فيه الطبيعة ويرتهن فيه كل شيء بتاريخ الانسان الحميم والروحي وبعلاقاته بالله . فالانسان يرى أمامه مستقبلاً ممكناً سيكون هو صانعه ؛ وبذلك يتحرر للمرة الأولى من تلك السُنَّة الكئيبة التي اختطها لوقراسيوس SUNT EADEM OMNIA SEMPER[٤] ، من القدر الرواقي ، من المخطط

---

(٣) على سبيل المثال هيغل في فلسفة التاريخ ، القسم ٣ ، الفصل ٢ ، طبعة ركلام ، ص ٤١٣ .

(٤) باللاتينية في النص : الاشياء هي ذاتها دوماً . « م » .

الهندسي الذي كان افلاطون وارسطو حبسا فيه الوجود[٥] . هذه السمة البارزة هي التي استرعت انتباه أوائل الوثنيين الذين دخلوا في نقاش جاد مع المسيحيين . ماذا كان مأخذ قالسوس[٦] على المسيحيين في **الخطاب الحقيقي** الذي ألفه ضدهم في اواخر القرن الثاني ؟ كان مأخذه أنهم يسلمون بوجود إله غير ممتنع على التغير والتحول ، وذلك ما دام يتخذ مبادرات وقرارات جديدة حسب الظروف ، وإله غير ممتنع على الانفعال والتأثر ، وذلك ما دامت الشفقة تمس منه الشغاف : كان مأخذه انهم يعتقدون في ضرب من الميتولوجيا ، هي ميتولوجيا المسيح التي « لا تقبل قصصها التأويل المجازي » ، أي أنها تقدم نفسها على أنها قصة واقعية ولا يمكن اختزالها الى رمز لقانون من قوانين الطبيعة . وهذا في نظر افلاطوني مثل قالسوس إخلال بأصول اللياقة العقلية .

هكذا تطالعنا من جهة أولى مسيحية نقية مستقلة مطلق الاستقلال عن النظر الفلسفي اليوناني ، وثقافة عقلية مستقلة بذاتها ، يونانية الاصل ومنقطعة الصلة بحياة المسيحي الروحية ؛ ومن الجهة الثانية مسيحية تأتي برؤية للكون جديدة مطلق الجدة ، كون درامي ، الانسان فيه هو شيء آخر غير المعرفة المطهرة المصفاة بنظام العالم .

ونحن نعتقد أننا لو نظرنا الى المسألة من زاوية تاريخية خالصة ، وامتنعنا عن الاخذ بهذه المقابلات الطباقية الفجة بين الوثنية والمسيحية ، واستخدمنا الدراسات المفصلة التي ما انقطع لها خيط منذ زهاء قرن من

---

(٥) انظر ل. لابرتونيير الواقعية المسيحية والمثالية اليونانية LE RÉALISME CHRÉTIEN ET L'IDÉALISME GREC ، ١٩٠٤ ، الفصلان الثانى والثالث .

(٦) قالسوس : فيلسوف افلاطوني عاش في روما في عهد الانطونيين (القرن الثاني ب . م .) اشتهر بطعونه في المسيحية ،وممن رد عليه اوريجانوس في كتابه **الرد على قالسوس** . « م » .

الزمن حول أصول المسيحية ، لتبين لنا أن ما من حل من تلك الحلول بمرض . ولنمحصها في ايجاز الواحد تلو الآخر : فالمسيحية النقية كما يريدها المؤرخون البروتستانتيون ما هي إلا تجريد ، مشروع تماماً من الناحية العملية ، لكنه غير مبرر على الاطلاق في نظر المؤرخ ؛ وبالفعل ، إنه لتطور واحد ذاك الذي انتقل ، في القرون الخمسة الاولى ، بالفكر اليوناني من مشكلة الاهتداء الداخلي العملية لدى مفكرين من امثال سنيكا أو ابقتاتوس الى الالهيات المرهفة التي شاد صرحها افلوطين وابروقلوس ، وبالفكر المسيحي من مسيحية القديس بولس الروحية والداخلية الى اللاهوت الوثوقي لدى اوريجانوس والقبادوقيين(٧) : فمن العسير ان نتعامى عن دور العوامل الواحدة في هذا التحول . وكيف لنا على أية حال ألا نتذكر تلك الحقيقة التاريخية التي تتأيد صحتها اكثر فاكثر يوماً بعد يوم ، ومفادها أن ما يفرِّق بين الوثنيين والمسيحيين ليس مسألة منهج في النظر العقلي ، وانما فقط الخضوع للعبادات الشرعية ، وعلى الاخص عبادة الامبراطور ؟

أما فيما يتصل بالتطور المستقل للفكر العلمي فالواقعة تبدو صحيحة تماماً ؛ لكن لا بد لنا أن نلاحظ ان المسيحية لم تقف من التربية العلمية اليونانية موقفاً مغايراً لموقف الفلسفة اليونانية نفسها . فأوريجانوس ، مثلاً ، يميز بدقة ثلاثة انواع من الحكمة : أولاً « حكمة هذا العالم » ، أي ما كان سنيكا يسميه بالفنون الحرة وفيلون بحلقة التربية ، نعني النحو والصرف والخطابة والهندسة والموسيقى ، واليها نستطيع ان نضيف الشعر والطب ، اي « كل ما لا يحتوي على أي رؤية للالوهة ، ولكيف وجود

---

(٧) القبادوقيون : من آباء الكنيسة ، نسبة الى قبادوقيا (جتوزة) ، عاصمة الامبراطورية الحثية في القرنين الرابع عشر والثالث عشر ق.م.، وفي عصر لاحق من المواطن الأولى للمسيحية . « م »

العـالم،ولأي وجود أعـلى من العالم،ولأي مـذهب في الحياة الصـالحـة والسعيدة » ؛ ثانياً « حكمة أمراء هذا العالم » ، أي فلسفة المصريين الغيبية ، والتنجيم الكلداني ، وعلى الاخص « رأي اليونان العظيم التنوع والتعدد في الالوهة » ؛ ثالثاً واخيراً حكمة المسيح المشتقة من التنزيل(٨) .

ينبغي ان نضيف الى ذلك القول إنه يمكن ان تتسرب الى النوع الاول من الحكمة ، حكمة هذا العالم ، عناصر متفاوتة الاهمية من الفلسفة ، نعني المنطق والجدل ، وبعض المبادىء العامة لطبيعيات والفلكيات ، واخيراً كل التربية الشكلية للانسان الشريف ، كما تصورها موزونيوس على سبيل المثال ، أي كتعليم خلقي لا يجاوز العموميات. ومن المفيد ، من وجهة النظر هذه ، أن نسمع رأي فيلسوف افلاطوني معاصر لأبروقلوس ، هو هرمياس الذي ميز « الفلسفة الانسانية » من تلك المسارّة الخاصة التي تختص بها الافلاطونية أتباعها ومريديها . قال : ليس من دقيق الكلام أن نسمي الرياضيات والطبيعيات والاخلاقيات فلسفة ؛ فهذا تجاوز في استعمال الكلمة؛وقد عارض هذه الفلسفة الانسانية بحماسـة المريد الحاوية في ذاتها « الالهيات والفلسفة بتمامها وجنون الحب »(٩) .

ان قسم التربية المشترك هذا لم تنبذه المسيحية اطلاقاً من حيث المبدأ ؛ وأغلب الظن ان المسيحيين كانوا على انقسام شديد بصدد قيمته الروحية ؛ فقد وجد منهم أشخاص متنورون ، من أمثـال القديس اوغسطينوس والقديس غريغوريوس النازيانزي ، أخذوا على عاتقهم ان يذودوا عنه في حمية واندفاع ، بينما أخذ آخرون ، من اللاتين من امثال ترتوليانوس أو القديس هيلاريوس ، بناصر الطريق المختصر ولم يتبينوا اطلاقاً ضرورة لتلك التربية ، بل نقدوها نقداً باتراً . غير أن اختلاف

---

(٨) في المبادىء ، نقلاً عن ترجمة روفان اللاتينية ، الكتاب الثالث ، الفصل الثالث .

(٩) هرمياس : شرح « فيدروس »، طبعة كوفرور ، ص ٩٢ .

النظرة في هذا الموضوع ليس اكبر لدى المسيحيين مما كان لدى الوثنيين بعد ارسطو ؛ فحالما ظهرت الى حيز الوجود الحكمة الكلبية أو الرواقية ، صارت العلوم الفلسفية ، التي كانت عند افلاطون المنفذ الوحيد الى معرفة الموجودات الحقيقية ، إما مجرد ادوات مساعدة أو خادمة للحكمة ، عاجزة عن ان تفهم بذاتها مبادئها الخاصة ، وإما (لدى الكلبيين أو القورينائيين) مجرد حلية لا طائل فيها ولا نفع ، ما كانت لتوجد لولا الكبرياء البشري .

هكذا كان يسود القرون الأولى من التاريخ الميلادي نظام عقلي مشترك بين الجميع ، أساسه الشعور بقطيعة بين التربية المتوسطة ، المتاحة للناس كافة ، وبين الحياة الدينية التي لا وصول إليها إلا بطرائق تكاد لا تمت بصلة الى مران العقل العادي ، سواء أكانت هي التربية الخلقية الرواقية أم الحدس الأفلوطيني أم الايمان المسيحي بالوحي والتنزيل .

لم تكن المسيحية بحال من الاحوال هي صانعة هذا النظام ؛ بل قبلت به على أنه أمر واقع ؛ وسنرى ايضاً في مجرى هذا التاريخ أنه لم يصدر عنها أي رد فعل ضده ، وان الثورة العقلية التي وضعت حداً له في عصر النهضة الغربية استلهمت مصدراً مغايراً تماماً لمصدر الإلهام المسيحي . وعلى كل حال ، لم يكن ثمة وجود ، على امتداد تلك القرون الخمسة الاولى من التاريخ الميلادي ، لفلسفة مسيحية خاصة تتضمن لائحة بالقيم العقلية مطلقة في أصالتها ومختلفة كل الاختلاف عن لائحة قيم مفكري الوثنية .

يبقى أن نرى الى أي حد نستطيع القول ان المسيحية جددت رؤيتنا للكون . ومن الخطر ان نخلط هنا بين المسيحية ذاتها وبين التأويل الذي أوِّلت به بعد تصرم قرون عديدة . فالمسيحية في بداياتها لم تكن تأملية على الاطلاق ؛ بل كانت مجهوداً للتآزر الروحي والمادي معاً في اوساط الجماعات المؤمنة . غير أن هذه الحياة الروحية لم تكن ، بادىء ذي بدء ، وقفاً على

المسيحية : فالحاجة الى حياة داخلية والى استجماع النفس في التأمل راودت العالم الاغريقي كله قبل زمن مديد من انتصار المسيحية : وقد ترجم وعي الخطيئة والذنب عن نفسه في صيغ شعبية لدى المؤرخين أو الشعراء(١٠) ؛ وكانت عادة فحص الضمير والمشورة الروحية ، التي هي بمثابة اعتراف حقيقي ، قد راجت على نطاق واسع في مطالع التاريخ الميلادي . لكن هيهات أن تكون هذه العادة وهذه الحياة الروحية قد غيرتا شيئاً في صورة الكون التي افرزها العلم والفلسفة اليونانيان : فالعالم الواحد والمحدود ، ومركزية الارض للكون ، والمقابلة بين السماء والارض ، كل ذلك سيبقى قائماً الى عصر النهضة ؛ والى جانب هذا الكون الاغريقي ستصطف حياة المسيحيين الروحية بدون أن يرى النور تصور جديد للاشياء ؛ ولا ريب في أنه تسربت الى داخل الحياة الروحية (وان على نحو مشروط كما سنرى) تلك الفكرة التي كانت الكونيات اليونانية قد حاولت محوها عن ازمة لامتوقعة وعن مبادأة مطلقة ؛ على أن ذلك الشعور بالتاريخ وبالتطور لن يتجسد في تصور شامل للاشياء إلا بفضل خبرة الانسان المتزايدة الى ما لا نهاية في الزمان وفي المكان ، من جراء الإحياء المنظم لذلك الفضول أو حب الاستطلاع اليوناني الذي كان الرواقيون أنفسهم قد طعنوا فيه .

اننا نأمل إذن ان نبين في هذا الفصل ، وفي الفصول التالية ، أن تطور الفكر الفلسفي لم يتأثر تأثراً كبيراً بمجيء المسيحية ، أي أنه لا وجود ، اذا شئنا تلخيص فكرتنا في جملة واحدة ، لفلسفة مسيحية .

على اننا لا نزعم أننا ندوّن في السطور التالية ، ولو تلخيصاً ، تاريخاً لأصول العقيدة المسيحية في القرون الاولى ؛ ولسوف تغيب عن هذا الفصل أسماء لها أهميتها ، وذلك لأنه يدرس المسيحية ، لا بحد ذاتها ، وانما في علاقتها بالفلسفة اليونانية .

---

(١٠) بوليبيوس : التواريخ ، ك ١٨ ، ف ٤٣ ، ١٣ .

(٢)
القديس بولس والهلينية

مرَّ الفكر المسيحي ، في أواخر العصور القديمة ، بالمراحل عينها التي مر بها الفكر الوثني . فالتعليم الخلقي في العصر الامبراطوري يناظره (وهذا ما لوحظ تكراراً بخصوص سنيكا) التبشير والوعظ ورسائل القديس بولس . وحقبة تكوين الافلاطونية المحدثة وازدهارها ، في نهاية القرن الاول وفي إبان القرن الثاني،يقابلها الانجيل الرابع(١١) والمنافحون عن العقيدة المسيحية وتطور المذاهب الغنوصية . وطور النضوج الذي دخلت فيه الافلاطونية مع افلوطين يناظـره تكوين التراكيب اللاهوتية الوسيعة على يد كليمنضـوس واوريجانـوس في مدرسة الاسكندرية . وحتى ابروقلوس ودمسقيوس وجدا عدلاء لهما في زهاء العصر نفسه في شخص القديس اوغسطينوس ، وآباء الكنيسة القبادوقيين،ومن بعدهم جميع اولئك الذين تجوز تسميتهم بالافلاطونيين المحدثين المسيحيين من امثال نيماسيوس ودونيسوس الاريوباجي .

ومن الناحيتين نلحظ منحنى واحداً للحياة الروحية ، ميلاً واحداً الى الانتقال من حياة خلقية ودينية ، داخلية على الاخص ومرتكزة الى الثقة في الله ، الى لاهوت مذهبي ووثوقي يتكلم عن الله في المطلق اكثر مما يتكلم عن علاقات الانسان بالله .

كان القديس بولس هلينياً بالتربية ، ونلفى لديه ، إما بتأثير مباشر وإما بنتيجة تفشي المذاهب في مختلف الاصقاع والامصار(١٢) ، عدداً

---

(١١) هو انجيل يوحنا ، وقد كتب في حوالي العام ١١٠ ، وهو يختلف عن الاناجيل الثلاثة السابقة له من حيث تركيزه ، لا على وقائع حياة المسيح ، بل على طبيعته الالهية . « م » .

(١٢) معلوم ان بولس ، الملقب برسول الامم ، ولد في طرسوس . « م » .

غير قليل من الافكار وطرائق التفكير والتعابير المألوفة لدى سنيكا ، وعلى الاخص لدى ابقتاتوس . فالمسيحية، مثلها مثل الرواقية ، كوسموبوليتية ؛ وهي لا تقر إلا بفضيلة مشتركة بين الكائنات العاقلة طراً . « ليس يهودي ولا يوناني ، ليس عبد ولا حر ، ليس ذكر وأنثى ، لأنكم جيمعاً واحد في المسيح » . ومن منظور خلاص النفس كرز بولس الرسول ، نظير الوعاظ الرواقيين ، بعدم المبالاة بالوضع الاجتماعي الذي فيه يحيا الانسان(١٣) .

ان شعور « رسول الامم » أو حتى الانجيليين بدورهم وبالواجبات التي تترتب عليهم هو هو الذي نلفاه لدى ابقتاتوس(١١٣)؛ فمعلوم سمو الفكرة التي كان يكوّنها هذا الاخير عن رسالته الخلقية التي « نذر لها جماع نفسه » ، حتى إنه عدَّ نفسه جندياً ؛ وعلى مثاله تصور بولس الرسول نفسه جندياً مقداماً من « جند المسيح » . ومصدر القوة لدى ابقتاتوس ، كما لدى القديس بولس ، الثقة في الله ؛ فكلاهما يعلم أنه مستطيع كل شيء بعون الله الذي يعطيه قوته . وهذا الوثوق بالعقل الذي يحاكم ويفهم كل شيء نابع من كونه عطية لنا من الله ؛ وعلى هذا النحو نجد « الانسان الروحي » لدى القديس بولس « يحكم في كل شيء ولا يحكم فيه أحد » . والرسول ، مثله مثل **الكلبي** الذي رسم ابقتاتوس صورته المثلى ، مبعوث من الله الى الارض(١٤) .

من هذا الايمان بالله تنبع لديهما كليهما الطمأنينة في الاحوال

---

(١٣) رسالة الى اهل غلاطية ، الاصحاح الثالث ، الآية ٢٣ ؛ الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح السابع ، الآيات ١٧ ـ ٤٠ .

(١١٣) قارن ابقتاتوس : المباحث ، ك ٢ ، ف ٢ ، ١٢ ؛ ك ٣ ، ف ٢٤ ، ٣١ ؛ والقديس بولس : الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح التاسع ، الآية ٧ .

(١٤) قارن ابقتاتوس ، ك ١ ، ف ٦ ، ٣٧ ، وك ١ ، ف ١ ، ٤ و ٧ ، والقديس بولس : رسالة الى أهل فيلبي ، الاصحاح الرابع ، الآية ١٣ ؛ الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح الثاني ، الآية ١٥ .

كافة ، وذلك ما دامت الاحداث طراً تأتي من طيبة الله .

لم يكن المبشر بالانجيل ، مثله مثل الواعظ الرواقي ، يلقى من الناس في كثير من الاحيان سوى الهزء والسخر . ومعروفة لدينا صورة الشيخ ذي الخواتم الذهبية الذي ينصح الفتى في كتاب ابقتاتوس بقوله : « التفلسف واجب ، ولكن واجب ايضاً ان يكون للانسان مـخ؛ وهذه الاشياء هي الجنون بعينه »[١٥] . كذلك يعلّم بولس الرسول ان المسيحية « جنون » في نظر الانسان الطبيعي ، الذي لا يستطيع أن يعرف ما يحكم فيه الانسان الروحي . وجهل الناس هذا بأخطائهم ، وانعدام حسهم هذا بذنوبهم هما على وجه التعيين ما يجعلان مهمة الواعظ ضرورية لا غنى عنها ؛ واللين إزاء هؤلاء الجهلة ، والصفح الاخوي عن الظلم ، وعدم الاكتراث بحكم الغير : ذلك هو الموقف المشترك لكل من الفيلسوف والرسول في مواجهة العصر .

جميع هذه السمات المشتركة تنبع من الشروط المتشابهة التي يتم فيها الوعظ ؛ وهي تستجيب لحاجة واحدة ، بعيدة الأثر في النفس ، الى الاهتداء الداخلي . وليس بيت القصيد لا التأثير عن طريق الكلمة على غرار السفسطائيين ، ولا التعريف بعقيدة من العقائد ؛ فاللاهوت البولسي بعيد عن الوضوح بُعْدَ العقيدة الرواقية لدى ابقتاتوس عنه ؛ وما يهم القديس بولس في المقام الاول ليس كشف طبيعة الله ، بل إنقاذ الانسان ، ولهذا يتمحور فكره كله حول المسيح الذي يعبر عن جميع علاقات الله بالانسان . وعلى المنوال نفسه لا يحفل ابقتاتوس كثيراً بمسألة جوهر الله ؛ فما يتقدم لديه على كل ما عداه هو النسب الالهي للانسان ، ومن هنا كانت صبغة المحبة والتعاطف التي تلون كلامه

---

(١٥) ابقتاتوس ، ك ١ ، ف ٢٢ ، ١٨ ؛ القديس بولس : الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، الاصحاح الاول ، الآية ٢٧ ، الاصحاح الثالث ، الآية ١٨ .

عنه ـ وهو ما لا نلمس آثراً له لدى الرواقية القديمة ـ ومن هنا ايضاً كان واجب التآخي بين البشر قاطبة : أفلا يسميهم مرقوس ـ اوراليوس ، على غرار ابقتاتوس ، **القريب**[١٦] ؟ بل الا يرمز ابقتاتوس الى ذلك النسب في شخص هرقل ، ابن زفس ، المخلص الذي هجر ذويه وطاف بالأمصار والاصقاع ليبسط العدل وينشر الفضيلة[١٧] ؟

تبقى السمة الاساسية للمسيحية غائبة بطبيعة الحال عند ابقتاتوس الذي لم يعرف ، كما قال باسكال ، بؤس الانسان ، فجعل من الانسان مخلص الانسان ؛ اما لدى القديس بولس فإن الخاطىء الذي يعرف الخير لا يستطيع أن يفعله بسبب قوة الخطيئة التي ليس لغير نعمة المسيح أن تعدل كفتها . وليس المسيح ، كما في الرواقية ، أو حتى في الفيلونية ، قوة من تلك القوى شبه المجردة التي تسعف الانسان مثل الكلمة الالهية أو الجني الداخلي ، وانما هو عنده شخص تاريخي أنقذ موته البشرية بفعل ذي تأثير غامض كل الغموض ومختلف كل الاختلاف عن فعل الحكيم الوثني الذي يكتفي بالتعليم أو يقدم نفسه قدوة .

(٣)
المنافحون عن العقيدة في القرن الثاني

تصدى للمنافحة عن العقيدة المسيحية في زمن الاباطرة الانطونيين

---

(١٦) ذلك هو ايضاً اسم الانسان في الاناجيل . « م » .

(١٧) **المباحث** ، ك ١ ، ف ٢٢ ، ١٤ ؛ ك ٢ ، ف ١٢ ، ٧ ؛ **المحصل** ، ف ٣٣ (المحصل هو عنوان الكتاب الذي لخص فيه أريانوس فلافيوس ، تلميذ ابقتاتوس ، دروس هذا الأخير . « م ») .

كل من يوستينوس الذي بقي لنا منه **دفاعان** ، واحد موجه الى انطونينوس التقي (١٣٨ ـ ١٦١) والآخر الى مرقوس ـ اوراليوس (١٦١ ـ ١٨٠) ، وتاسيانوس الذي كتب بعده بزمن وجيز **خطاباً الى الامم** ، واثيناغوروس الذي وجه دفاعه الى مرقوس ـ اوراليوس والى ابنه كومودوس معاً ؛ وكان لهؤلاء المنافحين جيمعاً ، خلا تاسيانوس ، شاغل رئيسي سافر ، وهو التنويه بكل ما هو مشترك بين الدين الجديد والفكر اليوناني ، والتشديد على كل ما من شأنه ان يعزز طابعه الكلي والانساني ، وذلك كيما يحظى بالقبول ويقع موقع الاستحسان في نظر الوثنيين . ومن هنا كان موقف يوستينوس المتعاطف والمتحفظ معاً حيال الفلسفة اليونانية ، وعلى الاخص حيال افلاطون الذي أقر له بالتفوق على الرواقيين في معرفة الله ، وان بزه هؤلاء في مضمار الاخلاق .

كان مؤلف مقدمة **الانجيل الرابع** المشهورة ماهى عيسى باللوغوس او **الكلمة** ،الذي فيه خلق الله الكون ، فكان أول من اقحم اللاهوت على المسيحية : اللاهوت ، أي النظر في الوجود الالهي أو الوجود فوق الحسي في ذاته ، وليس كما من قبل في صلته بحياة الانسان الدينية . وكان طموح يوستينوس ان يصل دفعة واحدة ، عن طريق المسيح ، الى **كلمة** الله والى المعقول الذي ما زاد الفلاسفة على أن أرهصوا به ارهاصاً غامضاً(١٨) . ولكن لم يكن امامه مناص من التسليم ، كيما يكون مثل هذا الارهاص ممكناً ، بأن الله الذي تجلى لموسى وفي الانجيل ، قد تجلى ايضاً جزئياً للفلاسفة ،وعلى الاخص لسقراط وافلاطون ؛ فثمة **كلمة** واحدة أو لوغوس إلهي تتولد عن تجليه بقدر متفاوت من الكمال لدى الناس قاطبة مدركاتهم الفطرية عن الخير والشر وفكرتهم العامة عن الله ، وان كانت أكثريتهم ، رغماً

---

(١٨) هرناك . تاريخ العقائد DOGMENGESCHICTE . م ١ ، ص ٤٦٧ و٤٧٠ .

عن امتـلاكها هـذه المدركـات ، لا تعرف كيف تحسن استعمـالها؛ومـا العقل الكلي ، ووحي الانبياء ، والكلمة المتجـسد إلا درجات مختلفة من تجلٍ واحد ؛ وما العقل إلا وحيٍ جزئي ومتشتت ؛ فـ «كل فيلسوف ، بمعاينته جزءاً من الكلمة الالـهي ، يتمكن من إبداع بعض من آيات الكلام »[١٩] . غير ان دعوى الوحي الجزئي هذه لا تتمشى إلا بصعوبة وعسر مع دعوى أخرى يمكن أن يكون يوستينوس وجدها لدى اليهود من مريدي فيلون ، ومؤداها أن افلاطون والرواقيين كانوا من تلامذة موسى . والقاسم المشترك بين هاتين الدعويين هو المجهود الرامي الى الاهتداء الى قدر من الوحدة في الفكر البشري ، يعكس وحدة **الكلمة** .

وينبغي أن نضيف على كل حال أنه كان يسلك مع اليهود عين مسلكه مع اليونان ، فيسعى الى المماهاة بين المسيح وبين **لوغوس** الكتب اليهودية ، والى المماثلة بينه وبين ابن الرب وحكمته ومجده[٢٠] . وما كان له ان يركب مركب هذا المنهج لولا أن معرفته بأفلاطون كانت سطحية للغاية ؛فصحيح أنه كان مطلعاً ، شيمته في ذلك شيمة منظِّري الاخلاق الرواقيين في عهد الامبراطورية ، على **دفاع سقراط** و**أقريطون** و**فيدروس** و**فيدون** من محاورات افلاطون ، ولكنه كان يجهل محاوراته الجدلية ويبوىء مكانة الصدارة محاورة **تيماوس** خالطاً بين قصتها وبين قصة الخلق في سفر التكوين ، صنيع ما فعل من قبله فيلون الاسكندري ؛ فكل العلم الذي استقاه من **تيماوس** أن « الله خلق بطيبته من مادة عديمة الشكل كل شيء أولاً برسم بني الانسان » ، فخلط على هذا النحو بين حب الله عند اليهود للانسان وبين طيبة الإله

---

(١٩) الدفاع الثاني ، الفصل الثالث عشر .

(٢٠) محاورة ضد اطـريفون ، ف ٦١ .

الفاطر الافلاطوني[٢١] .

على هذا النحو ظهرت موضوعة افلاطون المسيحي في التاريخ ؛ وقد صيغت اقوى صياغة في كتاب **نصائح لليونانيين** ، وهو كتاب أسند في أول الامر الى يوستينوس ، ولكنه متأخر عنه في الواقع بزهاء قرن من الزمن ؛ ومؤلفه ـ وكان اكثر اطلاعاً من يوستينوس بكثير ـ لا يخفي تناقضات افلاطون لا مع أرسطو ، ولا معه هو نفسه بصدد أهم الموضوعات : قدم العالم ، خلود الانفس ، التوحيد ،الـخ . بيد ان افلاطون توصل في رأيه الى تصور صحيح عن الله الموجود فعلياً ؛ **فالوجود** عند افلاطون هو **وجود الموجود** كما عند موسى ؛ والمطلوب فقط ان نعرف كيف نقرؤه : فلئن وجدنا لديه قيوداً على التوحيد ، ولئن سلَّم بمادة غير مولَّـدة وبآلهة مولَّدة ، فذلك لأنه كان يخشى ، فيما لو جهر بفكره على حقيقته ، أن يُرمى بما رمي به سقراط من تهم ؛ ومن هنا كان التلوي والارتباك في عرضه لمقاله في الآلهة[٢٢] .

افلاطون المسيحي هذا ، الذي يكتشفه من يقرأ **تيماوس** على ضـوء سفر التكـوين ، يعاود ظهـوره لدى تـاسيـانـوس ، تلميـذ يوستينوس ؛ لكن تاسيانوس ، خلافاً لمعلمه ، لا يسلم بأية معرفة عقلية بالله ، وهذا ما يتأدى به الى تفسير التشابه بين افلاطون والرواقيين من جهة وبين موسى من الجهة الاخرى بانتحال غير معترف به من قبل الفلاسفة اليونان . وبصفة عامة ، تسجل عقلانية يوستينوس فيما يبدو تقهقراً الى الوراء لدى تاسيانوس ؛ ومن ذلك ان الروح PNEUMA الذي يتلقى الوحي لا وجود له إلا لدى الاطهار ، وما هو بجزء من

---

(٢١) دي فاي : في تاثير محاورة تيماوس لافلاطون على افكار يوستينوس الشهيد DE L'INFLUENCE DU TIMÉE DE PLATON SUR LES IDÉES DE JUSTIN MARTYR .

(٢٢) نصائح الى اليونانيين ، الفصول ٢٠ ـ ٢٢ .

النفس التي هي مجرد مادة لطيفة ونفاذة لا تتميز عن نفس الحيوان إلا بالكلمة المنطوقة ؛ ومن ثم فإنه يضاف اليها إضافة[٢٣] .

بالمقابل ، تعاود عقلانية يوستينوس ظهورها بمزيد من العنفوان لدى اثيناغوروس ؛ فالتوحيد الذي يلفاه لدى الشعراء ، ولدى الفيثاغوريين ، ولدى افلاطون ، هو في نظره قرينة على وحي إلهي مشترك بين موسى والفلاسفة ؛ بل إن افلاطون توصل الى تصور الثالوث.على أن افلاطون هذا - ومعرفته به أوثق بكثير على كل حال من معرفة يوستينوس - يبقى افلاطوناً مسيحياً ، كما ان الخير أو الوجود اللامتغير الذي يصف به الله لا يجمعه والاقنوم الافلوطيني الأول سوى الاسم وحده ، ويشابه اكثر بكثير إله الرواقيين . واذا اخذنا في اعتبارنا مدى تعارض الافلاطونية المحدثة الوثنية مع التدين الرواقي ، فسنكون أقدر على تقييم صحيح لأهمية هذه الافلاطونية المسيحية التي تتبنى إلهيات الرواقيين وحججهم (بناء الأقيسة) المرتكزة الى العناية الالهية وجمال العالم .

(٤)
الغنوصية والمانوية

الى جانب هؤلاء المنافحين عن النصرانية تطورت في الحقبة نفسها في الاوساط المسيحية المذاهب التي تعرف بالمذاهب الغنوصية . وقد جاءنا علمها ، بوجه خاص ، عن طريق آباء الكنيسة من الجيل التالي الذين تنطعوا لدحضها ، ونخص بالذكر منهم المؤلِّف المجهول لكتاب **الاقوال الفلسفية** ، وإرانايوس في كتابه **ضد الهراطقة** ، وترتوليانوس

---

(٢٣) بويش : **المنافحون اليونان** LES APOLOGISTES GRECS .

في كتابه **ضد مرقيون** ، وهذا بدون ان ننسى **حكمة الايمان** ، وهو نص غنوصي باللغة القبطية يعود تاريخه الى القرن الثالث ، لكنه يضم ترجمات لنصوص يونانية أقدم عهداً .

وبحسب ما ورد في كتاب **الاقوال الفلسفية** ـ وهو فرض مقبول بصفة عامة الى يومنا هذا ـ رأت المذاهب الغنوصية النور من جراء غزو الفلسفة اليونانية للفكر المسيحي ؛ وعلى اساس هذا الفرض تكون النحل اليونانية هي المسؤولة في نهاية المطاف عن هذه الهرطقات المسيحية ، وتكون لهذه الهرطقات ، بحكم تولدها المفترض من الفكر اليوناني ، أهمية مباشرة بالنسبة الى تاريخ الفلسفة. لكن الدراسات المعاصرة ، التي أفلحت في استنباط الفكر الغنوصي الحقيقي من التأويلات الاعتباطية التي أخفاه بين طياتها آباء الكنيسة توحي ، خلافاً لذلك الفرض ، بأن الفلسفة اليونانية لم تلعب في المذاهب الغنوصية دوراً يذكر . على أن هذه المذاهب تبقى مكتسية بأهمية جلى ، نظراً الى أنها تعطينا ، كما سنرى ، صورة معكوسة لحقيقة يتفتق عنها ، على ما نعتقد ، كل عرضنا للفلسفة اليونانية : فالعلامة الفارقة للهلينية هي أزلية النظام الذي تسلم باحتواء الموجودات عليه ؛ فمن مبدأ أزلي واحد تنبع ابداً نتائج واحدة . والحال أن الموضوعة المشتركة بين المذاهب الغنوصية هي موضوعة الفداء أو الخلاص من الشر ، وما يستتبعه من دمار ،وعلى وجه التعيين الدمار النهائي للنظام الذي نحيا بين ظهرانيه . فبالنسبة الى اليوناني يزول الشر بتأمل الكون الذي هو جزء منه ؛ اما بالنسبة الى الغنوصي فيزول بدمار هذا الكون ، وإلا فبتسامي النفس فوقه وخارجه .

إن أشهر ثلاثة غنوصيين عاشوا في اواسط القرن الثاني هم بازيليدس وفالنتينوس ومرقيون . بيد ان تصوراً شاملاً للكون الغنوصي لم يرَ النور ، فيما يظهر ، إلا لدى فالنتينوس وحده . اما بازيليدس

فكان في المقام الاول داعية اخلاقياً ، « تستحوذ على مجامع نفسه مشكلة الشر ومشكلة تبرير العناية الالهية »(٢٤) . فكان يقول : « لكم ما شئتم إلا أن تلقوا بتبعة الشر على عاتق العناية الالهية » . وما كان يمسك ، تفسيراً منه لعذابات الشهداء ، عن التسليم بأنهم قارفوا الخطيئة في حياة سابقة . وكان يرى على اية حال أن مصدر الخطيئة هو الهوى ، وان الهوى روح خبيث يدلف الى النفس من الخارج ويلوثها . وقد تأدت هذه النظرات الى ضرب من ثنوية خلقية ، نلفى نظيرها لدى افلاطون .

على أن فالنتينوس ، وكان فكره اكثر اتشاحاً بالطابع الميتافيزيقي من فكر بازيليدس ، استخلص من تلك النظرات عينها نتائج معاكسة تماماً للافلاطونية . فقد بحث في أصل الانسان عن تفسير للثنوية التي عاينها فيه . فهذه الثنوية بين الروح والجسد تناظر ثنوية أعمق وأبعد غوراً بين خالق هذا العالم ، الفاطر ، المخفور بملائكته ، الذي يتكلم عنه سفر التكوين ، وبين الإله العلي أو الاله الطيب . فبمقتضى قصة سفر التكوين ، وبمقتضى تأويل فيلون الاسكندري لها ، على الاقل جزئياً ، قال فالنتينوس إن الانسان خلقه الفاطر والملائكة ، وهي كائنات شريرة وأرواح نجسة ، عن طريقها تدلف الى الخليقة الانفعالات والاهواء . وهذه الخليقة هي عينها التي أضاف إليها الاله العلي أو الإله الطيب بذرة من الجوهر العلوي : الروح .

ان كل تاريخ العالم هو تاريخ الكفاح ضد الملائكة التي تحاول القضاء على هذه البذرة ، وخاتمته انعتاقها وخلاصها . وليس قوام الفداء ، كما لدى القديس بولس ، نجوع موت المسيح وفعاليته ، وانما

(٢٤) إ.دي فاي : الغنوصيون والغنوصية GNOSTIQUES ET GNOSTICISME ، ص ٢٤ ـ ٢٦

هو نتيجة ، كما سنرى بوجه خاص لدى هيراقليون ، وهـو تلميذ لفالنتينوس ، للغنوص GNOSE أو للوحي الذي جاء به المسيح .

أشهر الغنوصيين بعد فالنتينوس هو مرقيون الذي يبدو أنه كان على الاخص شارح الجماعة ؛ فعن طريق دراسة النصوص سعى الى ان يبين أن إله العهد القديم ، الإله القاسي ، العنيف ، المحب للانتقام والحرب ، الذي تجلى لموسى ، ليس هو نفسه الله الذي تجلى عن طريق المسيح ، إله الطيبة ، خالق العالم اللامنظور ـ على حين أن إله موسى خلق العالم المنظور . والتعارض بين هذين الالهين هو كتعارض العدل والطيبة . ومرقيون لا يبذل أصلاً اي مجهود لتبرير هذه الدعوى : فحسبه برهاناً عليها أن ينزل الوحي في عهدين[٢٥] ؛ والمهم في نظره هو أن يبرهن ان المسيح CHRIST ، الفادي ، الذي سيحررنا من سلطان الفـاطر ، ليس هو بحـال من الاحوال المشيـح MESSIE[٢٦] اليهـودي الذي تنبأ به الانبياء ؛ ولا يشق عليه ان يثبت ، استناداً الى الفهم الحرفي للنصوص ، أن ما من قَسَمة من قسمات المشيح تُلتقى لدى المسيح . ومن جهة اخرى ، انه لا يستطيع التسليم بأن المسيح ، مبعوث الاله العلي ، يمكن ان تكون له حقاً طبيعة جسمانية ، أي ان يشـارك بصورة من الصـور في عـالم الفـاطر ؛ ومن ثم نـراه يفتـرض أنه تجلى على حين بغتة في هيئة بشر وأن جسمه ظاهري ليس إلا . ومن هذه النظرات استخلص مرقيون نزعة زهدية متزمتة ، تحظر الزواج وتجعل من التعفف شرط المعمودية ؛ فعلى هذا النحو يمكن للانسان ان يفلت ، بإرادته على الاقل ، من عالم الفاطر .

---

(٢٥) اي العهد القديم او التوراة ، والعهد الجديد او الاناجيل . « م » .

(٢٦) اسم المسيح باللاتينية CHRIST مشتق من اليونانية KHRISTOS ، أي المسوح من قبل الرب ، واسمه بالعبرية والعربية مشتق من الآرامية MESCHIKHA ، اي الممشوح (المشيح) من قبل الرب . « م » .

تشتت الفكر الغنوصي ، بعد فالنتينوس ومرقيون ، الى عدد كبير من المذاهب ، نجد عرضاً له في كتاب **الاقوال الفلسفية** . وكانت جميعها ، وان اقترنت في بعض الاحيان بأغرب التلاوين وأعجبها ، تـعالج الفكرة نفسها ، فكرة إعتاق المسيح للنفس الالهية الاصل ، الحبيسة في العالم الحسي المخلوق من قبل فاطر شرير .

كانت جميع هذه المذاهب تتفق فيما بينها على تصور للحيـاة الروحية يطابق تصور الافلاطونية المحدثة : ففي الحالين كليهما تنزل النفس ، ذات الأصل الالهي ، الى جسم أرضي ، فيشوبها منه دنس ، فتشتاق الرجوع الى أصلهـا ؛ وهذا بـطبيعة الحـال من مكرور القـول وممجوجه ؛ وحسبنا ان نقرأ الـرسالـة التي وجهها افلـوطين الى الغنوصيين ـ وقد عرفهم في روما في حوالي العام ٢٦٠ ـ لنفهم كل الاشمئزاز الذي كان من المحتم أن يوحي به الى فيلسوف هليني أناس كأولئك ما كانوا يحجمون أصلاً عن تسخير محاورة **فيدون** أو محاورة **فيدروس** لتأييد تأويلهم . ويبدو أن الخلاف كان يدور حول النقطة المحددة التالية : فحينما يريد الغنـوصي ان يتخطى اطار العبـادة والزهد ، وأن يتدبر لنفسه أسباباً تعلل تجربته في الفداء ، وأن يعرف أصل القوى الروحية العاملة على خلاصه او هلاكه ، لا يجد محيصاً عن مزاوجة الدين بقصة ميتافيزيقية اعتباطية تماماً . لنذكر ، بين جملة أمثلة أخرى كثيرة ، القصة التي رواها يوستينوس ، من القرن الثالث ، عن الفداء : ففي الأصل كانت مبادىء ثلاثة : الله الطيب ، ثم ايلوهيم او الأب من الجنس المذكر ، وعدن من الجنس المؤنث ؛ ومن زواج ايلوهيم من عدن تولدت سلسلتان من اثني عشر ملاكاً ، من مجموعهم تألف الفردوس ؛ وفي الفردوس خُلق الانسان وتلقى من ايلـوهيم البنومـا او النَفَس الروحي ، ومن عـدن النفْس ؛ وانتقل ايلوهيم ، وكان لا يزال الى ذلك الحين جاهلاً بالله الطيب ، الى اعالي

الخليقة (مثله مثل النفْس في فيدروس) وهجر عدن ليتـأمل الله الطيب ؛ وانتقاماً منه أدخلت عدن الخطيئة الى قلب الانسان ؛ ورغب ايلوهيم في إنقاذ الانسان فأرسل باروخ ، احد ملائكته ، الى موسى اولاً ، ثم الى هرقل ، وأخيراً الى عيسى ، الفادي الاخير ، الذي صلبه أحد ملائكة عدن ، فترك جسده على الصليب[٢٧] .

حسبنا ان نقرأ هذا الهذاء ، الذي يرهن مصير الانسان بمشاحنة زوجية ، ميتافيزيقية ، حتى ندرك كم تختلف ذرية الايونات[٢٨] ، تلك الموجودات الازلية المتولدة عن أزواج من الآلهة ، كما تصفها الغنوصية ، عن ذرية الاقانيم الأفلوطينية ، وكم يبعد هذا الفداء الذي تكون فيه النفس غنيمة تتنازع عليها القوى المصطرعة (تصور شعبي سيعمر طويلاً في الحكايات الخرافية) عن الخلاص الافلوطيني (هذا ان جاز بعد ان نطلق اسم الخلاص على ما لا يعدو ان يكون معرفة متبصرة بنظام عقلاني) . على هذا النحو نرى الغنوصية ، التي تمخضت من جهة اولى عن خرافات وحكايا أسطورية تتسع لجميع الصور الدينية التي تسكن عقل الشرقي ، ومن جهة ثانية عن عبادات وممارسات تطيرية ترامت أنصابها وآثارها على امتداد الامبراطورية الرومانية ، نراها لا تعقد إلا صلات غير مباشرة بتاريخ الفلسفة .

ان الوعي بوجود الشر ، المتولد عن قوة إرادية شريرة في أساسها ، هو جوهر الغنوصية ؛ وهذا الوعي هو ايضاً جوهر التيار الفكري الذي انبجس في القرن الثالث بمبادأة من الفارسي ماني

---

(٢٧) إ. دي فاي : الغنوصيون والغنوصية ، ص ١٨٧ وما بعدها .

(٢٨) الايونات ÉONS : هو الاسم الذي اطلقه فالنتينوس على الموجودات أو القوى الروحانية التي توجد بعد الله ، وهي ذكور وإناث ، وعددها ثلاث وثلاثون كرمز الى عمر المسيح ، ومنها ما هو خيِّر كالحكمة (صوفيا) ومنها ما هو ماكر كيهوه ، ابن صوفيا وإله اليهود . « م » .

(٢٠٥ ـ ٢٧٤) ، وعُرف بالمانوية ، وعمّ جميع أرجاء الامبراطورية ، وعمرَّ بصور شتى في هرطقات عدة من القرون الوسطى . وقد روج ماني للثنوية الفارسية بمبدأيها : ارمزد قوة الخير واهريمان قوة الشر ، وهي ثنوية تختلف اختلافاً بيّناً عن ثنوية الغنوصيين الذين يبقون رغماً عن كل شيء توحيديين يؤمنون بدونية القوة الفاطرة وبتبعيتها للوجود الاعلى . أما في نظر ماني فثمة قوتان فاطرتان تصطرعان فيما بينهما : فالخير يعارض بخلق جديد كل خلق يخلقه الشر ، وصولاً الى التدمير الكامل لملكته . ومن هنا كانت قصة العالم التالية(٢٩) : فقد خلق الله الخيِّر أول الامر خمس قوى او خمسة مقامات ، نوس ، انويا ، فرونيزيس ، انثيميزيس ، لوغسموس (هذه المقامات الخمسة هي ، كما نرى ، مظاهر خمسة للعقل الالهي) ، ولكنه تركها بلا صلة بالعالم لأنه « ما خلقها الا للطمأنينة والسلام» ؛ ثم أنتج من نفسه قوى أخرى تبعاً للحاجات، ليحارب الشر ؛ ومن هذه القوى **أم الأحياء** ، التي استحضرت **الانسان الاول** ، و**صديق الانوار** و**الروح الحي** ، و**الرسول** الذي استحضر اثنتي عشرة **فضيلة** ، وأخيراً عيسى ، وجميع هذه القوى خُلقت لتتصل بقوة الظلام . هذه الثنوية بين نوعين من القوى : نوع يناظر **الكلمة** أو **العقل** لدى الفلاسفة الاغريق ، وآخر يتمثل في قصة دينية ، كل ما فيها يخاطب المخيلة ، بليغة الدلالة ؛ فاللوغوس او العقل ، دعامة النظام الازلي للموجودات ، لم

---

(٢٩) نقلاً عن كتاب **الشروح** لثيودورس بار خوني ، أحد اساقفة نهاية القرن السادس ، وقد حلله كومون في **ابحاث في المانوية** RECHERCHES SUR LE MANICHÉISME ، م ١ ، ١٩٠٨ . وقد طرحت مسألة المانوية على بساط البحث من جديد مع اكتشاف سبعة كتب مانوية باللغة القبطية ، نسخت في القرن الرابع ، وعثر عليها في الفيوم سنة ١٩٣١ (انظر جلسة اكاديمية النقوش ، ٢ كانون الاول ١٩٣٢) .

يعد كافياً لتفسير نظام يراد له أن يكون مؤقتاً عابراً لأنه ناجم عن أزمة غير عادية . وخلق العالم الحسي عند المانويين ، خلافاً للغنوصيين ، لم ينفرد به فاطر شرير ؛ فالانسان الأول خلق بدوره خمسة عناصر أرادها سلاحاً ووقاء ، ومنها الهواء الصافي والريح المنعشة ، الخ ، وهي تقف وجهاً لوجه امام العناصر الخمسة لعالم الظلمات .

(٥)
كليمنضوس الاسكندري واوريجانوس

المدرسة التي أسسها بانتانس ، الرواقي المهتدي الى المسيحية ، في الاسكندرية والتي توالى على رئاستها كليمنضوس الاسكندري (١٦٠ - ٢١٥) واوريجانوس (١٨٥ - ٢٥٤) هي أول محاولة جادة لتنظيم تعليم مسيحي يكون مؤهلاً ، باتساعه وشموله ، لمنافسة تعليم المدارس الوثنية ؛ وبذلك نجد أنفسنا في وسط ناء للغاية عن وسط الغنوصيين. يضم رجالاً واسعي الاطلاع على الفلسفة اليونانية وقادرين على أن يقفوا منها موقفاً واضحاً .

على أنه كان موقفاً معقداً؛ فقد اضطر كليمنضوس ، مثلاً ، في كتابه **مدخل الى الفلاسفة اليونانيين** الى المقارنة بين الهلينية والمسيحية ؛ فوجد في الهلينية إما أخطاء كاملة وإما حقائق جزئية مفصح عنها بوجل ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها في جملتها . ومن هذا القبيل أن إلهيات اليونانيين ، منظوراً اليها في عباداتها وأسرارها ، مغلوطة أو شائنة فاضحة (الفصلان الخامس والسادس) ؛ أما الفلاسفة فقد ميز فيهم بين اولئك الذين رفعوا العناصر الى مصاف الآلهة وبين اولئك الذين يعلون عنهم مقاماً لأنهم أسندوا الالوهية الى الكواكب أو الى العالم او الى نفسه:وهذا في

الحالين خطأ فادح يخلط بين الله وصنائعه؛بيد أنه يلفى بالمقابل أثراً من الحقيقة لدى افلاطون الذي يتكلم في **تيماوس** عن « الأب وخالق الاشياء طراً » ؛ كذلك استطاع انتستانس وكزينوفونيس الوصول الى التوحيد ، كما عرف أقليانتس الرواقي ، ومعه الفيثاغوريون ، صفات الله الحقيقية . وعلى هذا ستعمل المسيحية على تمثل العناصر الصالحة من الهلينية ، مقتفية خطى العهد الجديد الذي تابع العهد القديم وكمله وان كشف في الوقت نفسه أخطاءه .

والأمر بالمثل فيما يختص بالمذهب الخلقي . فالحكمة اليونانية تسدي في حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة ؛ أما التقوى المسيحية فـ« التزام كلي للحياة بكاملها ، التزام يضع نصب عينيه في كل ظرف ومناسبة الغاية الجوهرية» . زبدة القول أنها تحقق فعلاً ما زعمت الرواقية والمدارس الاخرى أنها فاعلته ؛ فكليمنضوس ، إذ يحرص على حد الفلسفة بفن النصائح العملية التفصيلية ، انما يبغي الاستغناء عنها كعلم للمبادىء (الفصل السادس) .

والحقيقة أنه صب المسيحية برمتها في قالب التعليم الفلسفي اليوناني ، ولاسيما التعليم الرواقي الذي كان ، حتى القرن الثاني ، التعليم الوحيد المنظم تنظيماً تاماً . قال :« ما دام **الكلمة** نفسه جاء الينا من السماوات ، فقد انتفت الحاجة الى طلب التعليم البشري »(٣٠) . غير أن التعليم الالهي الذي أُحِلَّ محل هذا التعليم البشري احتفظ بشكله . فحينما ينبئنا كليمنضوس ان الايمان PISTIS ، الذي طالما طعن فيه اليونانيون وافتروا عليه ، هو طريق الحكمة(٣١) ، فإنه لا يبتعد عن اليونانيين بالقدر الذي قد نتصور ؛ فهو

---

(٣٠) المدخل ، الفصل ٩ .

(٣١) الطنافس ، ك ٢، ف ٢ .

يعرِّف الايمان ، صنيع الرواقيين ، بأنه تصديق إرادي ، تصديق ذو حد ثابت ومكين ، تصديق هو مقدمة الحياة المسيحية مثلما أنه ، لدى الرواقيين ، مقدمة الحكمة . يقول ايضـاً : إن الموضـوع الحقيقي للايمان « ليس فلسفة النحل ، وانما الغنوص GNOSE ، أي البرهان الـعلمي عـلى الاشيـاء المتنـاقلـة في الفلسفـة الحقـة ، أي في المسيحية »[٣٢] . واذا تمعنا في بعض تفاصيل تعليمه وجدنا كتابه **المؤدب** يشابه في بنائه كله مصنفاً في الاخلاق الرواقية ؛ فالباب الأول يحتوي على معيار الفعل المستقيم ، أي العقل الرشيد المطابق **للكلمة** ؛ ولا بد لنا من الاشارة الى الفصل الثامن منه حيث يثبت كليمنضوس ، قاصداً الغنوصيين بلا ريب ، أن العدل والطيبة شيء واحد ، معتمداً في برهانه هذا على محاجَّة ذات شكل رواقي تام ، منتقلاً باستدلال مركب من حب الله للبشر الى عدله . اما البابان الثاني والثالث فعبارة عن موعظة على غرار موزونيوس تحض المسيحيين على بساطة الحيـاة وتواضع العيش ؛ وعلى هذا النحو تشق الرواقية الممتزجة بالكلبية طريقها الى التعليم المسيحي ؛ وكل ما هنالك ان كليمنضوس يحل محل المفارقة القائلة : « الحكيم وحده غني » مفارقة تقول : « المسيحي وحده غني » .

لا يتردد كليمنضوس ، حتى في ما يتصل بالمنهج في معرفة الله ، عن اقتباس كل ما يقولـه عنه من معـين التعليم الفيثاغـوري أو الافلاطوني في زمانه ، فيبين عن طريق اية سلسلة من التجريدات يكون الوصول الى معرفة الوحدة الخالصة ، أو يستخدم في كلامه عن الله الصيغ نفسها التي نلفاها في الوجيز الافلاطوني لألبينوس : « ليس الله جنساً ، أو فصلاً ، أو نوعاً ، أو فرداً ، أو عدداً ، أو عرضاً، أو

---

(٣٢) الطنافس ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس .

موضوعاً ؛ وليس كذلك كلًّا » . وأخيراً ، لا تختلف فكرته عن **الابن** أو **اللوغوس** اختلافاً بيِّناً عن فكرة العالم المعقول ؛ **فالأب** ، وهو لا يحتمل البرهان ، يقابله **الابن** ، وهو حكمة وعلم وحقيقة قابلة للبيان . آية ذلك « أنه كل شيء ؛ دائرة كل القوى التي تدور حول مركز واحد »[٣٣] .

يتحدد موقف اوريجانوس من الهلينية بجلاء في رده المطول على أهجية قالسوس ضد المسيحيين . ومعلومة لدينا حجة قالسوس ، العظيمة الخطورة في نظر فيلسوف يوناني يقول بقدم نظام الكون ، ضد حادث التجسد : « إذا غيرنا أبسط شيء في هذه الدنيا ، انقلب كل شيء رأساً على عقب وزال » ، أو كذلك : « إذن فالله لم يفكر إلا بعد تصرم دهر مديد بمحاكمة البشر ، وأما قبل ذلك فما كان يحفل بهم »[٣٤] . والحال أن هذا الطابع الميتولوجي ، أو التاريخي اذا شئنا ، للمسيحية هو ما حاول اوريجانوس التخفيف منه في جوابه ؛ فقد رد على الحجة الاولى بقوله : « ان التغير الوحيد الذي ينجم عن حضور الله هو تغير في نفس المؤمن »[٣٥] ، رامياً بذلك الى اختزال التجسد الى مجرد حادث باطني، ومصوراً في مقطع تال نزول الله على أنه « صورة من صور الكلام » TROPOLOGIE . أما الحجة الثانية فكان رده عليها أن الله « ما انفك ابداً مشغولًا بافتداء البشر ؛ ففي كل جيل تنزل حكمة الله على نفوس قديسة وعلى أنبياء » . وعلى هذا المنوال نفسه رد على الحجة التي كان الفلاسفة اليونانيون

---

(٣٣) **الطنافس** ، الكتاب الخامس ، الفصلان السادس والثاني عشر ، الكتاب الرابع ، الفصل الخامس عشر .

(٣٤) أورده اوريجانوس في ضد قالسوس ، الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، ص ٢٧٨ ، ٨ ، وص ٢٧٩ ، ٨ ، طبعة كوتشو .

(٣٥) ص ١٨٢ ، ٨ .

يستمدونها من استحالة التسليم بإله عادم الفعل ليقولوا باستحالة خلق العالم ؛ فبدون ان يذهب مذهب الرواقيين في العود الابدي ، قال ان الله خلق ، قبل هذا العالم ، عوالم اخرى ، مسلماً على هذا النحو بالتصور الدوري للزمن،وهو تصور كان للهلينية بمثابة علامة فارقة(٣٦). هذا الميل عينه الى الهلينية نلحظه لديه حين كلامه عن تغيرات **الكلمة** في الخلق أو في التجسد ، لا بوصفها تغيرات في **الكلمة** بحد ذاتها ، وانما بوصفها ظواهر مردها الى الاختلاف في أهلية الموجودات القابلة لأن تستقبل **الكلمة**(٣٧) .

على ان اوريجانوس هذا نفسه كان يشكك في الهلينية ، وعلى الاخص في الافلاطونية . قال : « جميع اولئك الذين يسلمون بوجود عناية الهية يقرون بوجود إله غير مخلوق خلق كل شيء ؛ وأما أن لهذا الاله ابناً ، فلسنا وحدنا نقول بذلك، وان كان هذا يبدو مما لا يُصدق في نظر الفلاسفة اليونانيين أو الاعاجم ؛ ومع ذلك قال بعضهم بشيء من هذا القبيل حينما قالوا إن كل شيء قد خلقه عقل الله وكلمته . بيد اننا نؤمن نحن بذلك تصديقاً لمذهب أوحي به من السماء ... أما الروح القدس فلم يخطر لأحد في بال غير اولئك الذين يعرفون الشريعة والانبياء ، أو يؤمنون في المسيح »(٣٨) . وفي هذا جلاء لحدود الهلينية التي تراكبت معها العقيدة المسيحية بدون ان تقوضها . لكن الى جانب الحقائق الجزئية ، تنطوي الهلينية ايضاً على أخطاء إما بصدد طبيعة العالم ، وإما بصدد طبيعة النفس . فالعالم المحسوس لا يعود ، لدى اوريجانوس ، نظاماً يحاكي نموذجاً معقولاً : فعالم المُثُل لا وجود له اولاً إلا في المخيلة وحدها ، ومن العسير أن نفهم كيف يمكن للمخلص

---

(٣٦) في المبادىء ، الكتاب الثاني ، ف ٣ ، ٤ .

(٣٧) ضد قالسوس ، ك ٤ ، ف ١٨ .

(٣٨) في المبادىء ، ك ١ ، ف ٣ ، ١ .

ان يأتي منه وكيف يمكن للقديسين ان يقيموا فيه[٣٩] . ثم إن الله لم يخلق اول الامر سوى موجودات عاقلة متساوية؛غير أن هذه الخلائق محبوة بحرية الارادة ومن الممكن لها ان تسقط ؛ من هنا كان التنوع في النفوس ؛ وهذا التنوع يناظره تنوع الاجسام التي لا تعرف وجوداً مطلقاً ، بل تولد على فترات بدالّة الحركات المتنوعة للخلائق العاقلة التي قد تمسّ حاجتها اليها لتكون لها رداء وكساء[٤٠] . وأخيراً ، لا يعتقد اوريجانوس في احتمال وجود نفوس مخلوقة محرومة تماماً من الجسم : فالله وحده لاجسماني ؛ وكل ما هنالك أن الجسم يكون على درجات متفاوتة من النبل والكمال بالتناظر الدائم مع نبل النفس وكمالها .

(٦)
المسيحية في الغرب
في القرن السادس

كان مسيحيون آخرون ، أقل تعلقاً من كليمنضوس واوريجانوس بالحضارة الهلينية ، يشددون على استحالة التوفيق بين المسيح والفلسفة اليونانية ؛ فهذان قطبان متضادان ، على الاخص لأنهما لا يعينان للالوهية منزلة واحدة في تراتب الوجود والموجودات ؛ فالماهية الالهية تشمل ، لدى افلاطون والرواقيين ، حتى النفوس والعالم والكواكب ، وكلها موجودات إلهية ؛ بينما يقصر المسيحيون الالوهية على الثالوث الاقدس وحده . هكذا نرى كاتباً مثل ارنوبيوس (المهتدي الى المسيحية سنة ٢٩٧) يهاجم ، في كتاب له ضد الصفة الالهية

(٣٩) في المبادىء ، ك ٢ ، ف ٣ ، ٥ .
(٤٠) في المبادىء ، ك ٢ ، ف ٩ ، ٥ ؛ ك ٤ ، ف ٤ ، ٨ .

للنفوس ، افلاطون وفرضيته في التذكر ، لأنه يلزم عنها ان النفوس موجودات إلهية ساقطة،مقامها دون مقام الآلهة والجن.يقول متسـائلاً: كيف يكون ذلك ممكناً مع أن ثمة اجناساً بكاملها من البشر غارقة في دياجير الجهل ، ومع أن للبشر في مجال العلوم أحكاماً وظنوناً كثيرة ومتعاكسة ، ومع أن الاستجواب المشهور في محاورة **مينون** ما كان له ، اخيراً ، أن يكون مقنعاً حقاً إلا اذا خاطب كائناً انسانياً نشأ في قاع كهف مقفل ، بمنأى عن كل تجربة ، ولا خبرة له يومية بالاعداد مثل عبد مينون[٤١] ؟ ولئن كانت النفس تنسى عندما تدلف الى الجسم ، فهذا معناه على كل حال أنها قابلة للانفعال ، وبالتالي قابلة للفساد والفناء[٤٢] ؟ وهذه محاجة قد لا يكون ارنوبيوس ، بضيق أفقه ، استوعب كامل مداها ، وانما يترتب عليها ان التجريبية هي وحدها التي تتفق مع العقيدة القويمة ORTHODOXIE . والحجة التي يحتج بها لاقتانسيوس (المتوفى سنة ٣٢٥) ضد ألوهية الكواكب أبلغ دلالة بعد . « إن ما يحتج به الرواقيون في تأييد ألوهية الآثار العلوية يثبت العكس ؛ فاذا كانوا يعتقدون انها آلهة لأن لها مساراً منتظماً وعقلانياً فهم على خطأ بيِّن من أمرهم ؛ فعلى وجه التعيين لأنها لا تملك أن تخرج عن مدارها المعين لها ، فما هي بآلهة ؛ فلو كانت آلهة لرأيناها تبدّل مواضعها مثلها مثل الكائنات الحية التي تدب فوق الارض وتمضي حيثما تشاء لأن اراداتها حرة »[٤٣] . وهذه بالتأكيد

---

(٤١) الاشارة هنا الى مشهد مشهور في محاورة **مينون** لافلاطون ، يستدعي فيه سقراط عبداً لمينون ، ويرسم مربعاً على الارض ، ويستجوبه بشأنه ، ويثبت أنه عالم في الرياضيات بدون علمه ، مبرهناً بذلك على نظرية التذكر ، أي على كون النفس خالدة ، لا تموت وان تعددت ولاداتها ، وانها بالتالي لا تعلم جديداً بل تتذكر. « م ».

(٤٢) **ضد الاغراب** ، ك ٢ ، ف ١٩ .

(٤٣) **التاسيس الالهي** ، ك ٢ ، ف ٥ .

روح جديدة ، لا يكفيها دليلاً على الالوهية انتظام النظام ، بل ترى على العكس كما يتبين لنا في الباب الرابع ان الله يتجلى بقرارات غير متوقعة ، فيوحي الى الانبياء ويبعث بابنه الى الارض .

إن التصور الذي تطعن فيه هذه الملاحظات ، الصادرة عن أشخاص ما هم بأصدقاء للفلسفة بقدر ما أنهم مسيحيون ذوو ثقافة يونانية ، هو تصور تراتب هرمي للموجودات الالهية ، المتوالد بعضها من بعضها الآخر والحاوية كل ما يحمل صفة الوجود الحقيقي ؛ فمجمع نيقيا (٣٢٥) ، بإقراره المساواة المطلقة بين اقانيم الثالوث في هذه الصيغة المشهورة : ان الابن مشارك للأب في الجوهر ، وضع حداً لكل محاولة للاهتداء الى مثل ذلك التراتب الهرمي في داخل الوجود الالهي ، ونفى عن هذا الوجود كل الخلائق الروحية [٤٤] ؛ لكننا سنوضح عما قليل ما الشروط التي امكن فيها أن تتخلق من جديد افلاطونية محدثة مسيحية .

القديس اوغوسطينوس (٣٤٥ ـ ٤٣٠) واحد من اولئك الذين أسهموا بأوفر قسط في إحاطة اسم افلاطون بالتقدير في اوساط المسيحيين ؛ وقد توافق اهتداؤه النهائي الى المسيحية (٣٨٧) مع مطالعته لمؤلفات افلوطين بترجمتها اللاتينية بقلم ماريوس فكتور ؛ وكان مما استرعى انتباهه دواماً القرابة بين الروحية المسيحية وروحية الافلاطونيين . وكان يعتقد ان هؤلاء هم وحدهم اللاهوتيون ؛ وعلى حين ان الفلاسفة الآخرين سخَّروا ذكاءهم وأبلوه في طلب علل الاشياء ، عرف الافلاطونيون الله ووجدوا فيه علة الكون ، ونور الحقيقة ، وينبوع الغبطة والهناء[٤٥] . وعلى هذا فإن ما ينقصهم ليس فكرة الهدف الذي

---

(٤٤) هرناك : **تاريخ العقائد** ، م ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٤٥) مدينة الله ، ك ٨ ، ف ١٠ .

ينبغي الوصول اليه ، بل فكرة الطريق الموصل اليه ،أي المسيح(٤٦). ومعروفة العبارة التي تتكلم بها **الاعترافات** عن قراءته للافلاطونيين المحدثين:«قرأت لديهم،وان بغير هذا اللفظ في الحقيقة،أن المبدأ هو **الكلمة** ، وان **الكلمة** كان عند الله ، وان **الكلمة** كان الله ، وان **الكلمة** لم ينبثق لا من جسد انسان ، ولا من دمه ، ولا من ارادته ، ولا من إرادة الجسد ، وانما من الله(٤٧) ، لكني لم اقرأ لديهم أن الكلمة صار جسداً وحلّ بيننا ... ، أنه خفض نفسه بنفسه باتخاذه صورة عبد ، وأنه أذل نفسه بنفسه بالتزامه طريق الطاعة حتى الموت وحتى الموت على الصليب »(٤٨) .

هذه المقابلة بين الوسيط الافلاطوني والمسيح تتكرر مراراً في فكر القديس أوغوسطينوس. فالمسيح وسيط لا لأنه **الكلمة** ؛ **فالكلمة** ، الخالد والكلي الغبطة ، ناء منتهى النأي عن شقاء البشر الفانين ؛ وانما لأنه انسانِ ؛ فما هو ، كما لدى الفلاسفة ، مبدأ للتفسير الطبيعي ؛ وانما هو ما يحرر الانسان عن طريق صيرورته هو نفسه انساناً ؛ هذا التجسد حدث يتضارب طابعه العارض مع النظام الازلي الذي يعين الى أبد الآبدين مكان الوسيط بين الله والانسان . ولهذا لا يمكن ان يكون الوسيط الالهي ، كما تصور ابولايوس ، جنياً أو ملاكاً ، لأنه من طبيعة الجن والملائكة أن تكون سعيدة وخالدة ، وعلى الاخص لأن وظيفة الوسيط عنده أن يفصل الله عن العالم لا أن يصله به ، أن يعزل الله

---

(٤٦) الاعترافات ، ك ٧ ، ف ٩ .

(٤٧) الاصل في « الكلمة » التأنيث لفظاً ، ولكننا آثرنا التذكير على المعنى وعلى المأثور الانجيلي . ففي الاصحاح الاول من انجيل يوحنا جاء . « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله ... والكلمة صار جسداً وحل فينا » . « م » .

(٤٨) الاعترافات ، ك ٧ ، ف ٩ .

عن دنس الاشياء الفانية لا ان يخلص منها الانسان(٤٩) .

لعل هذه الشواهد كافية لتبيِّن كم كانت الشقة نائية بين القديس اوغوسطينوس والافلاطونيين رغماً عن استئناسه اليهم . وهـذا ما ندركه بمزيد من الجلاء حينما يتصدى لقضايا أساسية في الهلينية ، مثل قدم النفوس وقدم العالم . فبصدد الدعوى الاولى يقول : « لماذا لا نؤمن بالاحرى بالالوهية في مواد لا تقع في متناول العقل البشري ؟ » . ولا حجج له ضد سرمدية الانقلابات الدورية في الكون سوى الحجج الدينية : « كيف تكون الغبطة حقيقية اذا كان من المستحيل أن نصدق أنها أبدية ، ما دامت النوائب نفسها تتكرر أبداً ؟ ومن جهة أخرى ، إن المسيح لم يمت سوى مرة واحدة »(٥٠) . والحق أن هذه الأحكام تضوع بحماسة وجدانية هي ، بالفعل ، من خلائق القديس ؛ وكما أنه أناط كل النظام العقلاني المزعوم للوجود بحاجات الحياة الدينية ، كذلك برر ، ضد الرواقيين ، جميع انفعالات النفس البشرية وأهوائها ؛ فالشهوة والخوف والحزن يمكن ان تأتي من حب الخير والمحبة ، وما هي بحد ذاتها رذائل . هكذا سقطت العقلانية الخلقية كما سقطت من قبلها العقلانية الفلسفية .

لا نستطيع اذن ان نتكلم عن افلاطونية القديس إلا بحذر وتحفظ كثير . فبعد أن كال المديح للافلاطونيين بغير ما مضض في كتاباته الاولى ، حتى إنه قال إنهم وحدهم الفلاسفة وإن للفلسفة وللدين موضوعاً واحداً ، هو العالم المعقول الذي يمكن استكشافه بوسيلتين : إما بالعقل وإما بالايمان(٥١) ، عدل عن هذا المديح في كتابه

---

(٤٩) مدينة الله ، ك ٩ ، ف ١٥ .

(٥٠) مدينة الله ، ك ١٠ ، ف ٣١ ، وك ١٢ ، ف ١٣ .

(٥١) ضد الاكاديميين ، ك ٣ ، ف ٢٠ ، ٤٣ ؛ كُتب سنة ٣٨٧ .

الاستدراكات،فقال:«ان المديح الذي كلته لافلاطون وللافلاطونيين يكربني ، وما ذلك بغير سبب ، وعلى الاخص لأن العقيدة المسيحية بحاجة الى الذود عن حياضها من أخطاء جسيمة وقعوا فيها »[٥٢] .

ان الروحانية الاوغوسطينية بعيدة غاية البعد عن روحانية افلوطين:وحسبنا أن نجري مقارنة بين المقاطع المشهورة من رسالته في **الثالوث** ، وهي المقاطع التي ذكّر ديكارت بها مناقضيه والتي تتكلم عن العلم الداخلي الذي به نعرف أننا موجودون وأننا أحياء ، وبين المقاطع التي يتكلم فيها افلوطين عن الاقانيم التي تعرف نفسها بنفسها[٥٣] ، لنتبين كم يختلف معنى معرفة الذات هذه لدى كل منهما ؛ فهي لدى القديس اوغوسطينوس معرفة لا تقع تحت أي سبب من أسباب الشك التي جاء بها الاكاديميون ؛ فهي معرفة بفعل ، بوجود ، لا بماهية . أما لدى افلوطين فأمرها مختلف بالمرة ؛ فهي معرفة بالماهية المعقولة للاشياء ، المطابقة لماهية العقل ؛ فمعرفة الذات معرفة بالكون ؛ وليس بيت القصيد أن يشعر الانسان أنه يحيا وأنه موجود ، بل أن يعرف حقائق وماهيات . وكما في معرفة الذات تختلف طريقة القديس اوغوسطينوس في فهم المعرفة العقلية اختلافاً بيِّناً عن طريقة افلوطين : فما يسترعي انتباه القديس اوغوسطينوس ليس خاصية من الخصائص المباطنة للاشياء المعقولة ، وانما استقلال الحقائق التي نتصورها إضافة الى العقول المفردة؛«إن جميع اولئك يجرون محاكمات عقلية ، كلاً منهم بعقله وفكره ، يرون جميعهم شيئاً واحداً ، وعلى سبيل المثال نسبة الاعداد وحقيقتها »[٥٤] . تلكم هي الصفة الخارجية

---

(٥٢) ك ١ ، ف ١٤ ؛ كتب سنة ٤٢٦ .

(٥٣) **في الثالوث** ، ك ١٠ ، ف ١٣ ، وك ١٥ ، ف ٢١ ؛ **والتاسوعات** ، ت ٥ ، ر ٣ ، المفتتح .

(٥٤) **في حرية الاختيار** ، ك ٢ ، ف ٧ .

المحضة التي تثبت في نظره وجود ماهية معقولة ؛ على أنه ينبغي ان يكون مفهوماً لدينا ان بيت القصيد هنا موقف الانسان من الاشياء ، لا وضع الاشياء ذاتها .

ان شكلاً من أشكال العقلانية الهلينية هو ايضاً ما يحاربه القديس اوغوسطينوس لدى الهرطوقي بيلاجيوس الذي كان يؤكد ، مع الرواقيين ، أن اخطاءنا واستحقاقاتنا على حد سواء منوطة بنا نحن انفسنا . كان يقول : « لو كانت خطيئة آدم تضر حتى بأولئك الذين لا يقارفون الخطيئة ، لتحتم ان يفيد عدل المسيح حتى اولئك الذين لا يؤمنون » . ويضيف القول : « لا نستطيع أن نسلم بحال من الاحوال بأن الله ، الذي يغفر لنا خطايانا ، يسند إلينا خطايا غيرنا »(٥٥) . والخطأ الجوهري في هذه الدعوى في نظر القديس اوغوسطينوس أنها تحكم بعدم الجدوى على الصلاة ، وبالتالي على الحياة الدينية بأسرها ؛ فهي تبعدنا عن الله إذ تجعلنا نبحث في إرادتنا بالذات عن خيرنا وعن الخير غير الآتي من الله ؛ فقد كان يتعين على البيلاجيين، في هذه الحال ، ما داموا جعلوا الله صانع ارادتنا ، وما داموا أضافوا اننا نحن انفسنا نجعل إرادتنا خيِّرة ، ان يخلصوا الى القول بأن ما يأتي منا ، أي الارادة الخيِّرة ، يفضل في القيمة ما يأتي من الله ، أي الارادة بلا زيادة .

تكفي هذه الأمثلة القليلة لتبيِّن لنا كم استقبلت الفلسفة اليونانية بتحفظ في الاوساط اللاتينية ؛ فالقديس امبروسيوس (المتوفى سنة ٣٩٧ ، وكان أشد حرصاً على الانضباط منه على المذهب) وجد مثاله المحتذى في كتاب شيشرون **في الواجبات** ، فحاكاه في كتاب جعل له العنوان نفسه وشرح فيه فرائض الكهنة ؛ وكان ترتوليانوس (١٦٠ -

---

(٥٥) نقلاً عن القديس اوغوسطينوس : الى مارسيلينوس ، ك ٣ ، ف ٢ .

٢٤٥) نصَّب نفسه من قبل حارساً أميناً على استقامه المعتقد ، فما استحسن سوى الاخلاق الرواقية ، وجهر بأن « سنيكا هو في كثير من الأحيـان من جماعتنا » ؛ ولكنه أدار ظهره بالمقابل للآلهة الميتافيزقية المعقدة للافلاطونية المحدثة ، وحتى للتربية الاغريقية الحرة .

(٧)

المسيحية في الشرق
في القرنين الرابع والخامس

كان الوضع مغايراً تماماً في الشرق ، حيث كان اللاهوت « وقفاً على رجال الدين وأصحاب المناصب والطبقة الراقية ، فلا يشذ عن تقاليد النزعة الارستقراطية الهلينية ، بينما كان الشعب يعتاش على نصرانية من منزلة ثانية »(٥٦) . هكذا وجدنا اوسابيوس القيصري (٢٦٥ ـ ٣٤٠) ، مثلاً ، يكثر في كتابه **التحضير الانجيلي** ـ وكان غرضه منه أن يثبت كيف ان النصرانية قابلة للبرهان الواضح على صحتها وليست موضوع إيمان أعمى ـ من الاستشهاد بالفلاسفة اليونانيين ويورد مقتطفات مطولة من نصوصهم ، لا معرفة لنا بكثير منها عن غير طريقه . وفي وقت لاحق هب غريغوريوس النازيانزي (٣٣٠ ـ ٣٩٠) يحامي عن تربية الاغريق الحرة ، أي عن العلوم ، ضد المسيحيين الذي قالوا ببطلانها(٥٧) ؛ والاشارات التي تضمنتها مدائحه لقيصاريوس وباسيليوس الى المدارس الفلسفية تثبت تضلعه

---

(٥٦) هرناك : **تاريخ العقائد** ، م ٢ ، ص ٢٧٣ .

(٥٧) مديح باسيليوس ، الفصلان الحادي عشر والثاني عشر .

من الفلسفة اليونانية[٥٨] . بيد ان الفلاسفة اليونانيين يبقون في اوساط آباء الكنيسة القبادوقيين ، باسيليوس وغريغوريوس النيصصي (المتوفى سنة ٣٩٥) وغريغوريوس النازيانـزي وكذلـك القديس يـوحنا فم الذهب ، اولئك « الحكماء الآتين من الخارج » الذين تمكن الافادة منهم عند الاقتضاء في شرح الكتاب المقدس[٥٩] .

لا يخفي القديس يوحنا فم الذهب أن« المفروض فينا ألا نحتاج الى معونة الكتاب المقدس ، بل ان تكون حياتنا على درجة من النقاء والطهر بحيث تسد نعمة الروح مسد الكتب في نفوسنا وتنطبع في قلوبنا انطباع الحبر على القراطيس.,وانما لأننا دفعنا عنا النعمة بات محتماً علينا ان نستعين بالكتب التي هي أشبه بملاحة ثانية[٦٠] ».زد على ذلك ان المسألة التي طرحت في الخصومات والمناظرات التي دارت حول طبيعة الثالوث بين آريوس وأنصاره من القائلين بأن الابن من خلق الأب من جهة اولى ، وبين مستقيمي العقيدة من أمثال القـديس اثناسيوس والآباء القبادوقيين الذين كانوا يقـولون بطبيعـة واحدة مشاركة في الجوهر للأقانيم الثلاثة من جهة اخرى ، كانت غريبة تماماً في ما يظهر عن الفلسفة ؛ وحتى كلمات التـوالد والانبثـاق التي استخدمها المسيحيون للإشارة الى علاقات الابن أو الروح القدس بالأب لم تحتفظ بتاتاً بالمعنى الدقيق المحدد الذي كان لها عند افلاطون والافلاطونيين ؛ ولو احتفظوا بهذا المعنى لما كان امامهم مناص من الاخذ بمذهب مثل الآريوسية ، لأن أحد المبادىء الاساسية والمطلقة

---

(٥٨) مديح قيصاريوس ، ك ٢٠ ، ف ٤ و٥ ؛ مديح باسيليوس ، ك ٢٠ ، ف ٢ ؛ ك ٦٠ ، ف ٤ .

(٥٩) غريغوريوس النيصصي ، في تراث آباء الكنيسة اليونانية PATROLOGIE GRECQUE ، طبعة ميني ، المجلد ٦٤ ، ١٣٣٦ أ .

(٦٠) شرح على انجيل متى ، المفتتح .

للأفلاطونية المحدثة أن الموجود الذي ينبثق أدنى منزلة من الوجود الذي ينبثق عنه[٦١] . غير ان الاعتقاد في ألوهية المسيح وقف حائلا دون اعتناق هذا المبدأ وفرض عقيدة لا جذور لها في النظر الفلسفي .

على ان الافلاطونية أصابت في اوساط أخرى حظاً من النجاح اكبر بكثير ؛ فقد أخذ منها على سعة ، مثلاً ، نيماسيوس (نحو ٤٠٠)، أسقف حمص ، في رسالته **في طبيعة الانسان** . فلسنا نلمس أثراً للإلهام المسيحي في هذه الرسالة التي عالج فيها ذلك الاسقف بحرية الفيلسوف وتطلقه مسألة اتحاد النفس والجسم ، متسائلاً كيف يمكن لماهيتين متمايزتين الى هذا الحد ان تؤلفا كياناً واحداً ؛ وهو يبدي تعاطفاً كاملاً مع مذهب يسنده الى آمونيوس ساكاس ، استاذ افلوطين ، ويشبه شبهاً كبيراً على كل حال مذهب افلوطين نفسه ؛ فالنفس بموجب هذا المذهب أشبه بنور معقول يسبح فيه الجسم ؛ وواضح للعيان أن في ذلك مصادرة على الأصل الالهي للنفس ، وهي واحدة من الدعاوى التي كان لها القسط الاوفر في مباعدة الشقة بين المسيحيين والهيلينية[٦٢] .

اذا شئنا معرفة العلاقات بين المسيحيين المثقفين وبين الفلاسفة في الاوساط الشرقية في مصر وآسيا الصغرى في حوالي القرن الخامس ، فحقيق بنا ان نقرأ المحاورة الغريبة التي كتبها اينايوس الغزي (نحو ٥٠٠) بعنوان **ثيوفراسطس** ، وفيها نشاهد فيلسوفاً وثنياً ، هو ثيوفراسطس ، يأتي من اثينا الى الاسكندرية ليناقش الدعوى المسيحية في قيامة الموتى مع مسيحي من سورية يدعى اوكسيتايوس ، كان

---

(٦١) مما قاله آريوس ان المسيح ، ما دام ابن الله ، فلا بد ان يكون أصغر منه ، لأن الآب أسبق في الوجود على الابن . وان تكن طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة ابيه ، فإنها ليست من طبيعته نفسها . ومن هنا سمي أنصاره بأصحاب الطبيعتين . « م » .

(٦٢) **تراث آباء الكنيسة اليونانية** ، تصنيف مينيي ، م ٤٠ ، ص ٥٩٢ .

تلميذاً للافلاطوني المحدث هياروقلس ، وقد قصد اثينا ليدرس « على الفلاسفة » مسألة بقاء النفس . والعجب في الموضوع استخدام المسيحي اوكسيتايوس للجدل الفلسفي ذوداً عن دعوى خلق العالم وفنائه ودعوى قيامة الجسد . وقد رد على الحجج المألوفة للفيلسوف اليوناني ـ وقد التقيناها من قبل مرات عدة ـ بان الله كان ، قبل بدء العالم ، فاعلاً في الانبثاق الازلي للاقانيم ، وأن « الكلدانيين وفورفوريوس وافلوطين » يقولون بخلق المادة ، وان كل موجود محسوس هو بمقتضى مذهب افلاطون مخلوق . ناهيك عن ان العالم محتم عليه الفناء ، لأنه قابل له بحسب ما جاء في **تيماوس** ، ولأن كل قوة لا بد ان تنتقل الى الفعل . ثم ان الله يفني العالم تحقيقاً للنظام ، لأن النظام يقتضي إنتاج الأضداد ، وبالتالي إنتاج المحسوس الفاني في قبالة المعقول السرمدي .

اما فيما يتصل بقيامة الجسد فيحاول اوكسيتايوس أن يصورها على أنها عقيدة هلينية ، لا باستشهاده بوقائع الانبعاث التي تكلم عنها الاغريق فحسب ، بل باستناده ايضاً الى قوة الأصل البذري الكافية لإعادة تجميع عناصر الجسم بعد تفرقها . ثم أليس في مقدور النفس أن تورث الجسم خلودها مثلما تورث الشمس الماء حرارتها ؟

يأتي اخيراً دونيسوس الاريوباجي الذي يحيط بشخصه الغموض حتى إنه كان يُعد على امتداد العصور الوسطى رفيقاً للقديس بولس[٦٣] . ومرد هذا الغموض جزئياً الى الحظوة العظيمة التي حظيت بها كتاباته ، حتى إنه ليشق علينا أن نحدد كم من الافكار الافلاطونية

---

(٦٣) من نماذج هذا الخلط ما جاء في **المنجد** ترجمة عن اللاروس ، وفيه أن « ديونيسيوس الاريوباجي (القرن الاول) عضو المحكمة العليا في اثينا . اعتنق المسيحية على يد بولس الرسول ثم صار أسقف اثينا ومات شهيداً » . « م » .

المحدثة ، انتقلت ، تحت غطاء اسمه ، الى العلم الروحاني المسيحي . وفي الواقع ، لم يأت لاسمه ذكر ، لأول مرة ، الا في مجمع القسطنطينية (٥٣٣) ، ومن المحتم ان يكون كتب بعد أبروقلوس (المتوفى سنة ٤٨٥) نظراً الى تأثره الواضح به . وتؤلف كتاباته مجموعتين : اولاً **المراتب السماوية والمراتب الكهنوتية** ، وتدرس كل سلسلة الخلائق القابلة لاستقبال الوحي الالهي ، من اسماها منزلة ، أي رتبة الملائكة الاولى المتصلة بالله بغير وسيط ، الى ادناها مقاماً ، أي المؤمن المعمد ، علماً بأن كل موجود يستقبل وحي الرتبة العليا وينقله الى الرتبة الدنيا . ويأتي بعد ذلك كتابا **الأسماء الالهية** و **اللاهوت الصوفي** ليؤلفا مع كتابين آخرين ضائعين : **الصور اللاهوتية** و**اللاهوت الرمزي**، تعليماً لاهوتياً كاملاً شرحت خطته في الفصل الثالث من **اللاهوت الصوفي** . فالمؤلفات الثلاثة الأولى ، **الصور اللاهوتية والأسماء الالهية واللاهوت الرمزي**،تشتمل على اللاهوت الايجابي الذي يدرس على التوالي في **الصور** الثالوث المقدس ، وهو فوق العالم المعقول ، وفي **الأسماء** أسماء الله المأخوذة من رتبة المعقولات : الخير ، الوجود ، الحياة ، العقل ، الخ ، وفي **اللاهوت الرمزي** صفات الله المأخوذة من العالم الحسي : الغضب ، الغيرة ، العهد ، الخ . اما المؤلِّف الاخير ، **اللاهوت الصوفي** ، فيحتوي اللاهوت السلبي ويعكس ترتيب اللاهوت الايجابي ليبين ان ما من اسم ، مأخوذ من المحسوس او من المعقول ، يصلح لله .

لا يحدد دونيسوس في أي موضع موقفه من الافلاطونية المحدثة الوثنية ؛ ونراه في رسائله يتأبى عن الخوض في أي جدال مع الوثنيين ؛ وبالمقابل ، يطلعنا على رأي «سفسطائي وثني » ، يدعى ابولو فانس ، في كتاباته . يقول : « هذا السفسطائي يشتمني ويدعوني قاتل أبيه لأنني

أؤلب بعقوقٍ اليونانيين على اليونانيين »[٦٤] . لقد اتُّهم اذن، بغير ما لبس ، من الجانب الوثني ، بأنه يسخر الافلاطونية المحدثة لصالح المسيحية ؛ وبالفعل ، وعلى الرغم من تباهيه بأنه يمتح « فلسفته » او « تيوصوفيته » كلها من الكتاب المقدس [٦٥] ، فلا مراء في ان فكره مشبع بتمامه بافكار ابروقلوس، وعلى الأخص في المظاهر الثلاثة التالية :

أولاً ، بما ان الله علة كل شيء فهو حاوي كل شيء ، على غرار ما تحوي العلة المعلول ، أي أننا نستطيع ان نسند الى الله جميع أسماء الخلائق ، الحياة والحكمة ، الخ ، بشرط أن نحمل هذه الأسماء على معنى **علة** الحياة **وعلة** الحكمة ، الخ ؛ وذلكم هو مبدأ اللاهوت الايجابي ؛ ولكن بما ان الله علة كل شيء بدون ان يكون شيئاً مما هو علته ، فمن الواجب ان نسقط عنه هذه الصفات كافة ، وذلكم هو مبدأ اللاهوت السلبي ، وهو أعلى مقاماً من اللاهوت الايجابي . ثانياً ، عندما يريد دونيسوس ان يدرس في **الأسماء الالهية** أسماء الله يأخذ بترتيب الاقانيم كما أقره الافلاطونيون المحدثون ابتداء من يامبليخوس، أي **الخير**،ثم ثلاثي **الوجود** و **الحياة** و **العقل**،منتقلاً على هذا النحو من المجرد الى العيني ؛ ويشرح ، صنيع أبروقلوس تماماً ، كيف ان الموجودات المعقولة أسمى من الموجودات المحضة ، على الرغم من ان **الوجود** أسمى من العقل[٦٦] . ولأسباب مشابهة لأسباب ابروقلوس ، ومردها جميعاً في نهاية المطاف الى محاورة **بارمنيدس**، يسلِّم أخيراً بالمبدأ التالي ، الاساسي في لاهوته : على الرغم من أن المعلول مشابه

---

(٦٤) الرسالتان السادسة والسابعة ؛ طبعة ميني ، ١٠٨٠ أ و ب .
(٦٥) طبعة ميني ، ٥٨٨ أ .
(٦٦) طبعة ميني ، ٨١٨ أ .

للعلة ، فإن العلة لا تشابه مع ذلك المعلول .

على أن هذا لا ينفي وجود قَسَمات تميز مذهبه بعمق عن مذهب أبروقلوس . فترتيب الأسماء الالهية او الاقانيم ، أولا ، لا يمثّل إطلاقاً في الله تـرتيباً للتـوالد ، وكأن **حيـاته** منبثقـة من **وجوده** ، **وعقله** من **حياته** ؛ بل كل شيء في الله هو هو ؛ ومن هنا لا يقوم دونيســوس بأيـة محاولة لتعليل هذا الترتيب . أضف الى ذلك ، وهذه نتيجة ، أن الله ، من حيث هو ثالوث ، أي أب وابن وروح قدس ، هو فوق الأسماء الالهية ، وهذا ما يوضحه في **الصور الالهية** . أخيراً ، وفيما يتصل بالموجودات والأشياء ، أمسك دونيسوس عن أي استنباط حقيقي : فثلاثيات الملائكة الثلاثة التي يتكلم عنها في **المراتب** لا يرتبط واحدها بالآخر باعتبارات عقلية،كما لا يرتبط الحـد الواحد في الثـلاثي بأي من الحدين الآخرين ؛ تلـكم هي الأطر العددية للافلاطونية المحدثة بدون محتواها .

ينبغي ان نحاذر ، رغماً عن الظواهر ، من إرجاع هذه التعديلات المهمة الى تأثير العقيدة المسيحية القويمة التي تنكر بالفعل الانبثاق الضـروري لصور الـوجود بعضهـا من بعض . والحقيقة هي أن الافلاطونية المحدثة لدى دونيسوس تتطور في المنحى نفسه الذي تتطور فيه لدى معاصره دمسقيوس : فقد أعلن هذا في جلاء ، كما رأينا ، ان انبثاق الاقانيم والتسلسل من الاعلى الى الادنى ما هما إلا تعبيران كلاميان غير مطابقين البتة ما دام الأمر يتصل بالمبادىء الأولى . وقد أمسك ، صنيع دونيسوس ايضاً ، عن الاستنباط العقلي ؛ ولم يجد ما يستعين به في تعيين تعاقب صور الوجود غير مـأثور **العـرافات الكلدانية** . أخيراً ، إن لاهوت دونيسوس السلبي أقرب الى إلهيات دمسقيوس منه إلى إلهيات ابروقلوس ؛ فبدلاً من مراكمة ضروب السلب حـول الحد الاول من السلسلة،أي **الخـير** او **الواحد**، يقـولان

كلاهما بحد اعلى بعد من **الخير** ، يدعوه دمسقيوس **الفائق الوصف** ، ويذكر عنه دونيسوس ، مستشهداً بمحاورة **بارمیندس** ، أنه لا وجود بصدده لا لمقال ، ولا لاسم ، ولا لمعرفة (٦٧) .

ذلك هو اذن كل تنوع التيارات الفكرية في مسيحية القرون الاولى ؛ فالمسافة التي تفصل تعليم القديس بولس عن كتابات دونيسوس الاريوباجي هي كمثل المسافة التي تفصل مواعظ موزونيوس وابقتاتوس عن ميتافيزيقا دمسقيوس المعقدة : لذا لسنا مستطيعين القول إنه وجدت في تلك الحقبة فلسفة مسيحية .

---

(٦٧) طبعة مينيي ، ١٠٤٢١ .

ثبت المراجع

I. – A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édition, 3 volumes, Fribourg et Leipzig, 1894-1897.

J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 8e, 6e et 4e éditions, Paris, 1921, 1919, 1915.

CORBIÈRE, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921.

A.-J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932.

E. BRÉHIER, *Etudes de philosophie antique*, 1955, *passim;* notamment *Logos stoïcien, Verbe chrétien et Raison cartésienne*, p. 161; *La Cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme*, p. 144.

O.CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956.

II. – E. RENAN, *Saint Paul* (3e vol. de l'*Histoire des origines du chritianisme*), 1869; *Œuvres complètes*, t. IV, 1949.

C. TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921.

A. BONHÖFFER, *Epictet und das neue Testament*, Giessen, 1911.

J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris 1951.

III. – A. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912.

JUSTIN, *Apologies*, texte grec et traduction par L. PAUTIGNY, 1904; *Dialogue avec Tryphon*, texte grec et traduction par G. ARCHAMBAULT. 1909 (dans la collection des textes et documents d'Hemmer et Lejay, Paris, A. Picard).

M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* Paris, 1957.

IV. – E. DE FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme,* 1903; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles,* 1913.

W. BOUSSET, *Die Hauptprobleme der Gnosis,* 1907.

F. CUMONT *Recherches sur le manichéisme,* I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni,* Bruxelles, 1908.

S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, Les Gnostiques et les Manichéens,* Paris, 1947.

F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée,* Paris, 1948.

Corpus hermeticum, éd. FESTUGIÈRE et NOCK, t. I-IV, Paris, 1954.

P. LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri,* Paris, 1959.

A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès-Trismégiste,* I-IV, Paris, 1944-1954.

H.-C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine,* Paris, 1949. – Les nouveaux écrits gnostiques (*Coptic studies in honor of E. Crum,* Boston, 1950); *Le gnosticisme.*

V. – E. de FAYE, *Clément d'Alexandrie,* 1898, 2e éd., 1903.

E. de FAYE, *Origène,* vol. I. Sa biographie et ses écrits, *1923, vol. II et III, 1928.*

J.-F. DENIS, *La Philosophie d'Origène,* 1884.

C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1913.

R. CADIOU, *Introduction au système d'Origène,* Paris, 1932; *La jeunesse d'Origène,* Paris, 1936.

H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* Paris, 1950.

Mme HARL, *La fonction révélatrice du verbe incarné dans l'œuvre d'Origène,* Paris, 1957.

VI. – P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne,* 1920, 2e éd., 1923; *La réaction païenne,* 1934.

Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien,* 1901.

L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme,* 1896.

J. MARTIN, *Saint Augustin*, 1901.
P. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918.
Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920.
G. BARDY, *Saint Augustin*, 1940.
Edition et traduction des *Dialogues philosophiques*, tomes IV et V des *Œuvres* de saint AUGUSTIN, Paris, Desclée, 1939.
Paul HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.
R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, 1895.
J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, 1933.
H.-J. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris*, 1938; L'ambivalènce *du temps de l'Histoire chez saint Augustin, Paris*, 1950
P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943; *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.
A. MOMIGLIANO, MARROU etc., *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1963.

VII. — Cf. les manuels d'HARNACK et de TIXERONT, cités au § 1.
C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottingae, 1908.
J. DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo-Denis* (Introduction: La question du pseudo-Denis), 1919,
J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris, 1944.*
DENYS l'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, éd. M. de GANDILLAC, Paris, 1943.

الفهرس

الكتاب الثاني
المرحلة الهلنستية والرومانية

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الفصل الثامن

٣٠٠٠/٨٨/١٠٧١

دار الطليعة تقدم :

تاريخ الفلسفة

اليف : اميل برهييه ترجمة : جورج طرابيشي

٧ اجزاء — ٢٥٠٠ صفحة — ٣٠٠٠ فيلسوف ومفكر

□ □ □

المدخل — المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حدوده، موضوعه، تاريخه، منهجه — الفلاسفة بيل سقراط — سقراط — افلاطون والاكاديمية — ارسطو واللقيون .

المرحلة الهلنستية والرومانية

المدارس السقراطية — الوثوقية : الرواقية والابيقورية — الاكاديمية لجديدة والشكّية — الفلسفة الدينية : الافلاطونية المحدثة، الوثنية ، لمسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهيلّينية والفكر العربي — الغرب : النهضة الكارولنجية — لقرن الثاني عشر — عصر الخلاصات — انحلال الفكر المدرسي — لقرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ، تقدم العلوم الرياضية .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون — التجريبية الانكليزية : بيكون — هوبز — المذهب العقلي : ديكارت والديكارتيون — باسكال — سبينوزا — مالبرنش ولايبنتز — لوك — الافلاطونيون الانكليز — بايل — فونتنيل.

القرن الثامن عشر

سس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجريبية الانكليزية والعلم لنيوتني — الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير، ديدرو ، هلفسيوس — لموسوعيون — ج.ج. روسو — كوندياك — الحركة الفلسفية في انكلترا : ن هيوم الى رايد — مرحلة « الانوار » في المانيا — كانط والنقدية .

القرن التاسع عشر : مرحلة المذاهب (١٨٠٠ — ١٨٥٠)

النفعية الانكليزية — المثالية الالمانية والايطالية — الايديولوجيات — الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

قرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة

الوضعية والنقدية الجديدة — مذهب النشوء والارتقاء — المادية — روحية — الذرائعية — المثالية والواقعية — فلسفة العلوم .